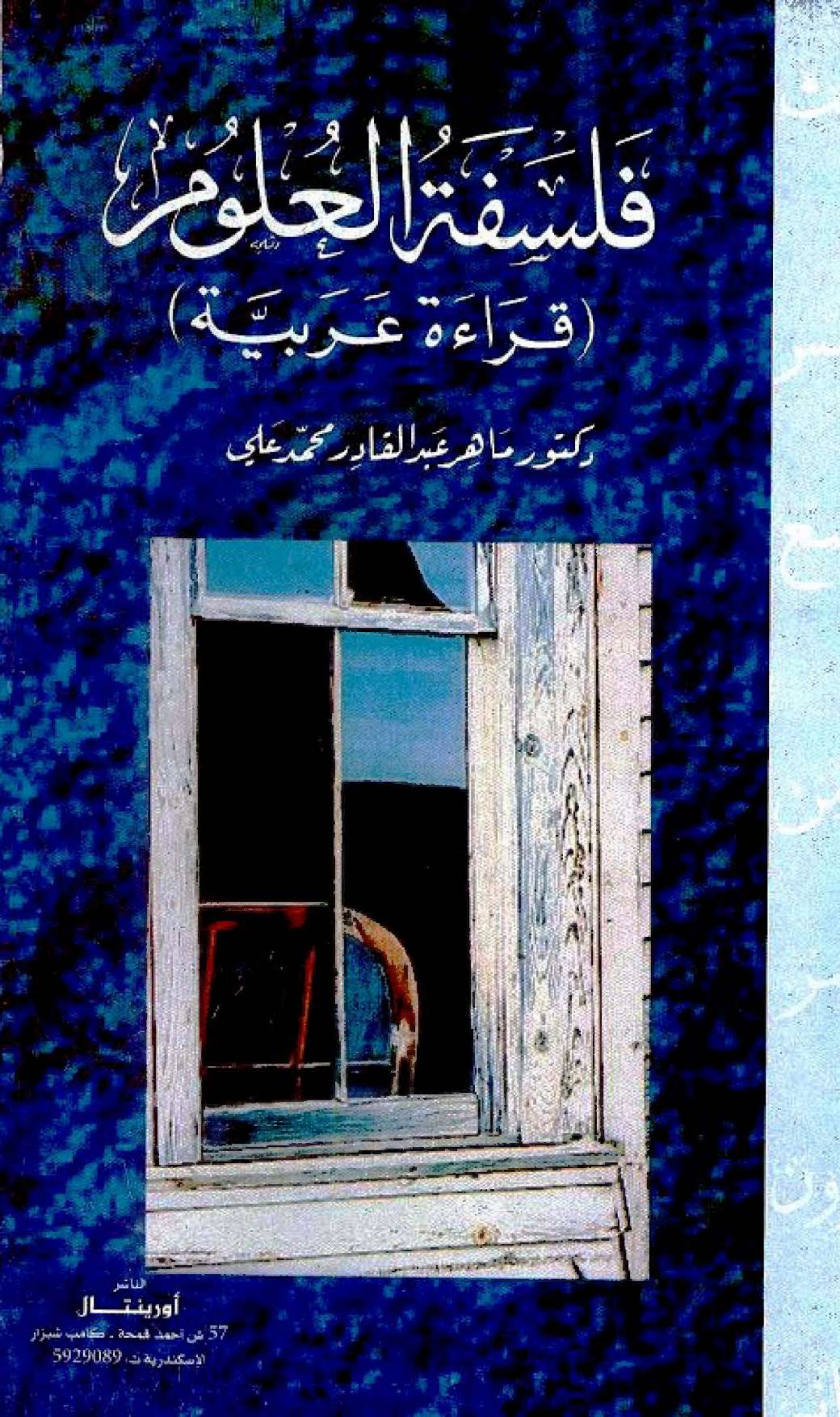


فلسفة العلوم

(قراءة عربية)

دكتور ماهر عبد القادر محمد علي

الناشر
أورينتال
57 ش احمد قمحة ـ كامب شيزار
الإسكندرية ت. 5929089



فلسفة العلوم

(قراءة عربيّة)

دكتور

ماهر عبد القادر محمد علي

الناشر

أورينتال

57 ش أحمد قمحه

كامب شيزار- الإسكندرية

ت: 5929089

فلسفة العلوم (قراءة عربية)

رقم الإيداع	:	٢٠٦٤١/٢٠٠٦

إهـــــــداء

إلى ابني حسين...

الذي يعشق السؤال والنقد

القسم الأول
فلسفة العلوم: التصور والطرح

تقديم

تتميز الدراسات في ميدان فلسفة العلوم بحيويتها وتطورها المستمر وارتباطها أيضاً بما يحدث في مجال الدراسات العلمية من تطورات سريعة متلاحقة. ومع أن دراسة فلسفة العلوم تتميز، إلى حد كبير، بطابع تحليلي على ما يرى ويذهب إلى ذلك قطاع كبير من العلماء والمفكرين في هذا العلم الهام، فإنها أيضاً تتسم بطابع نقدي يقوم على تتبع الأفكار تاريخياً وتحليلها منطقياً ثم نقد محتواها، وهذه المهمة لا تستبعد، بطبيعة الحال، المقارنة في أي من مستوياتها. وتزايد دراسات فلسفة العلوم، في عالمنا العربي تحتاج إلى مزيد من المتابعة والدرس، ومناقشة التطورات العلمية والفلسفية، حتى يمكن للفكر العربي أن يظل على مقربة من آحدث التيارات والاتجاهات العلمية والفلسفية ولتحديث المفاهيم العربية بصورة متواصلة بغية التوصل إلى استخلاص بنية الفكر «عندنا» في عالمنا العربي.

إن مسيرة العلم في عالمنا العربي تحتاج من الباحث، والمنظِّر أيضاً، أن يبدي اهتماماً بما يحدث في مجالات العلم المختلفة، وهذا يتطلب منّا أن نواصل، بدون كلل أو تراجع، اتصالنا بالعلم الحديث

وتياراته المختلفة، ذلك أن تاريخ العلم وتاريخ تطور الأفكار العلمية، يكشف بما لا يدع مجالاً للشك تواصل هذا الاتصال في الأحقاب الزمنية المختلفة، ولا يمكن للباحث العلمي أن ينكر هذا التواصل الذي تكشف عنه دورة التطور الحضاري ذاتها. هذا التواصل يجعلنا ننظر للنظريات التاريخية الكبرى حول الحضارات وتفسيرها، مثل نظرية التعاقب الدوري للحضارات كما ظهرت عند إشبنجلر، ونظرية التحدي والاستجابة عند أرنولد توينبي، على أنها تقدم لنا تفسيرات جزئية حول المادة التاريخية التي تجعل التراكم هو السمة الحضارية الغالبة في التفسير. وهذه النظريات من جانب آخر، تنظر للمادة التاريخية التي توافرت لروّادها، عن عمدٍ وقصدٍ، وفق اختياراتهم «هم»، دون أن يبذلوا جهداً تنظيرياً لمعالجة الإنتاج العلمي والفلسفي، وكافة صور النشاط الثقافي الأخرى في العالم العربي الإسلامي منذ بدأت مسيرة الحضارة في هذه البقعة من العالم.

أقول: لم يبذل علماء الغرب من الجهد ما يكفي لإبراز أهمية تطور الأفكار العلمية «عندنا» نحن الذات العربية التي حاولت الخروج من بؤرة الصراعات الدولية المفروضة عليها. إن نظريتنا الأساسية تقوم على «تواصل الاتصال» الحضاري للأفكار ولا تقف من الغرب موقفًا متحيزًا، ولا ترفض عناصر ثقافته وأفكاره، كما إنها لا تتغاضى عن ذلك الدور الذي لعبه الغرب الوسيط والحديث في سبيل الحفاظ على حضارة العلم. ذلك أن العلم والأفكار العلمية - مثل الشعوب والأمم تماماً - لها حضارة، وينبغي الحفاظ على تقدمها الحضاري. ولقد أدرك علماء العرب هذا المعنى إبان فترة الازدهار الحضاري والعلمي «عندنا». أدركوا هذا المضمون حين توجهوا إلى تراث الحضارات

الأخرى بالدرس بعد الترجمة، وبالفحص بعد التصحيح، وبالإضافة بعد أن وَعَتْ الذات قدرتها على الإبداع، ولم يدر بخلدهم يومًا أن يقللوا من شأن إسهامات الحضارات القديمة وإنتاجها. وعلى النقيض من هذا اختار بعض الكتّاب في الغرب أن ينكروا على عقيلتنا كل إبداع وأصالة، واكتفوا بأن يسجلوا لنا دور حفظة التراث والتاريخ، وكأننا كنا فقط المستودع الأمين لحفظ المعلومات يستدعيها الغرب وقت يشاء.

إن الكشف عن دورنا العلمي الحقيقي لن يتسنى إلا بدراسة علمية فلسفية اجتماعية وسيكولوجية لتطور الأفكار في اتصالها وتواصلها عبر الأجيال العلمية فما أحوجنا أن نواكب التطور العلمي، نتواصل معه ونتصل به، وننتج من عندنا ما يعبر عن إبداع الذات في مواجهة الآخر، بحيث يمكن من خلال هذا الاتصال المتواصل أن تبدو ملامح شخصية الذات شامخة، وفي المواجهة تماماً مع ذات أخرى تتواصل معها لتنتج العلم المعاصر أعظم منتجات العقل البشري على الإطلاق، إن صح هذا التعبير الأخير، وحتى يمكن «للذات والآخر» معاً أن يسخرا هذا العلم لنفع البشرية جمعاء.

وانطلاقاً من المفاهيم السابقة فإن نظرتنا الأساسية لنظرية تواصل الاتصال التي أخذنا بها منذ سنوات طويلة، تؤسس نوعاً من التكامل والترابط الوثيق بين تاريخ العلم وفلسفة العلم ولا تجعل منهما نظامين منفصلين متمايزين تماماً، فالعلاقة بينهما متبادلة، على الرغم من يقيننا أن تاريخ العلم يمكن النظر إليه على أنه مشروع تفسيري، وأن التحول من فلسفة العلم إلى تاريخ العلم، كما يرى بعض المعاصرين أمثال توماس كون، يعني انتزاع للذات من تبني طريقة معينة لأخرى لا تتفق

معها تماماً، كما أن فلسفة العلم تعني أن تقرأ قراءة معينة، وأن تلاحظ وتلتقط أشياء معينة بذاتها، تختلف عَمّا يمكن أن تقرأه في تاريخ العلم.

وعناصر التكامل التي ينبغي التأكيد عليها في هذا السياق تتمثل في أن مؤرخ العلم يحتاج دوماً إلى الفلسفة التي تطلعه على أفكار المدارس الفلسفية الرئيسية في الحقبات الزمنية التي يدرسها، وهذا في حد ذاته يكشف عن أهمية العلم ذاته بالنسبة له ليمكنه فهم موضوعاته. ومن ثم فإنه إذا كانت فلسفة العلم تهدف أصلاً إلى عزل المبادىء الأساسية للموقف الفلسفي وانتقاده والعمل على تطويره، فإن تاريخ العلم يعمد إلى الاهتمام بالأطر العامة والمعقولة التي وجهت العلماء في دراساتهم، واكتشاف ماذا فكر فيه العالم، وكيف توصل إليه، وما هي النتائج التي ترتبت عليه بالنسبة له ولمعاصريه وخلفائه، فإن كل هذا إنما بغرض المساعدة في تقليل الفجوة بين فلاسفة العلم على اختلاف مذاهبهم.

وينبغي أن نشير إلى أن تناولنا لإسهام الكتّاب العرب المعاصرين في فلسفة العلوم لا بد وأن ينطوي على تحديد ما هي فلسفة العلوم، انطلاقاً من تناول التعريفات المختلفة التي نجدها لدى الكتّاب العرب، وتحليلها ونقدها ومناقشة لائحة الموضوعات التي تندرج تحت تصور فلسفة العلوم: هل يذكر الكتّاب العرب موضوعات محددة تشكل قوام فلسفة العلوم وتُعد بمثابة نقطة الانطلاق الأساسية في هذا العلم؟ أم أن المسألة لم تتناول هذا الجانب أصلاً، واقتصرت على اقتطاع بعض جوانب البحث الهامة الدائرة في فلسفة العلوم الآن عالمياً، وجعلها محور الدراسات العربية؟ وكيف تصور الكتّاب العرب المشكلات الأساسية في فلسفة العلوم؟

وهناك جانب آخر تبرزه هذه الدراسة، فالحديث عن فلسفة العلوم لا بد أن يكشف حقيقة الدراسات السائدة في العالم العربي الآن وجوهرها، وصلة هذه الدراسات بما يدور في العالم الغربي. والكشف عن طبيعة الدراسات السائدة في العالم العربي يتضمن الإجابة على مجموعة من التساؤلات يطرحها هذا البحث: أهي دراسات تهتم بمشكلات؟ أم دراسات تعرض لفلسفات؟ أم هي دراسات نقدية لدراسات أخرى؟ أم دراسات إبداعية؟ إن هذه التساؤلات تشير حتماً إلى استخلاص ما هو أصيل وفريد في دراستنا العربية، كما تشير بالضرورة إلى الكشف عن تواصل الاتصال مع الثقافات الأخرى: هل يعيش العلماء العرب الآن في عزلة عن تيار الثقافة والفكر العالمي؟ ألم تسهم الكتابات العربية في مسيرة الثقافة العالمية المعاصرة؟ هل نحن على تلك الدرجة من التخلف والتأخر في البحث العلمي ودراسات فلسفة العلوم كما يحلو لبعض الكتّاب أن يروّج لمثل هذه الفكرة؟

إن الدراسة الراهنة تحاول أن ترسم مخططاً أولياً لبعض الاجتهادات التي صدرت في العالم العربي حول دراسة فلسفة العلوم لبيان الدور الذي يمكن من خلاله اكتشاف تواصل ذاتنا العربية مع ذات الآخر في إطار ما أشرنا إليه.

ولا ينبغي أن يغيب عن بالنا أن الدراسة الراهنة ليست مسحاً شاملاً لكل الدراسات التي صدرت في هذا المجال، فتلك مسألة تخرج عن أهدافها أصلاً؛ إذ من المتعذر الإحاطة بكل الدراسات في العالم العربي. إنها إذن محاولة أولية لا ندعي لها الكمال، وإنما قصد بها فهم واستجلاء معالم الذات العلمية العربية بصورة تكشف عن حقيقة

تواصلها وعدم اغترابها بين ذوات الآخرين.

ومن جانب آخر فإن هذه الدراسة تستدعي النقد أكثر من التحليل: إنها تستدعي النقد الذي يعمد إلى التقويم والضبط، والنفاذ إلى البنية الداخلية للفكر العربي، وإدراك تسلسل العمليات الفكرية وترابطها من خلال الوعي النقدي الذي يعيش النص بمفرداته ليخترق جوانبه الإيجابية والسلبية معاً بما يكشف للباحثين الجدد آفاقاً جديدة من التوجه نحو إبداع عربي حقيقي.

وبالله التوفيق..

ماهر عبد القادر

الفصـل الأول

فـي
التعريف المعجمي بفلسفة العلوم

يعدّ الاهتمام بدراسات فلسفة العلوم في الجامعات المصرية والعربية على السواء، حديثاً إلى حد ما إذا ما قورن بالدراسات الفلسفية الأخرى، ويمكن تلمس البدايات الأولى للاهتمام بدراسات فلسفة العلوم على الصعيد العالمي بصفة عامة منذ أوائل الأربعينيات إذ انعقد أول مؤتمر دولي لفلسفة العلوم في باريس عام ١٩٣٥، وظهرت فيه تسمية هذا المصطلح بصورة محددة وتداولها العلماء والفلاسفة بفاعلية منذ ذلك الوقت.

ولما كانت الفترة التي ولد فيها هذا العلم (الجديد ـ القديم)، أقصد فلسفة العلوم، غلب عليها طابع التطورات العلمية المتلاحقة، والاكتشافات التي تميزت بدقتها وتعقيدها عن مثيلاتها التي زخر بها القرن التاسع عشر، فقد انعكس هذا بالضرورة على موضوع فلسفة العلوم الذي كثيراً ما يتصف «بالحداثة» و «الصعوبة» و «الدقة».

والجدير بالذكر أن التطورات التي شهدها الفكر العلمي منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر، عجلت بولادة أفكار علمية وفلسفية تصلح لأن تشكل المحور الأساسي في دراسات فلسفة العلوم. فنحن ننظر عادة للعصر الحديث في بداياته على أنه عصر النهضة العلمية واستقلال العلم عن الفلسفة. ومع أن تاريخ الفكر الإنساني يعبر عن وحدة متصلة، فإن النظرة للنهضة العلمية في مطلع العصر الحديث ذات طابع خاص جدير بالتأمل والفهم. كانت أول بوادر التجديد العلمي

حين نشر العالم الفلكي الرياضي «جوهانس كبلر» (٥٧١ ـ ١٦٣١) أبحاثه في علم الفلك شارحاً نظرية كوبرنيقوس الفلكية( ) مصححاً فكرته عن مدارات الحركة التي كشف ـ بعد العمليات استتالية من الملاحظة والاستنباط ـ أنها مدارات بيضاوية مما جعله يضع قوانينه الثلاثة المشهورة في علم الفلك التي اعتبرت بمثابة ثورة علمية حقيقية.

وفي الفترة نفسها تقريباً استطاع «جاليليو» (١٥٦٤ ـ ١٦٤١) أن يحدد قوانين حركة الأجسام الساقطة التي كشف أنها تخضع لقانون السرعة المتزايدة وليس لفكرة الثقل الأرسطية[٢].

وتلاحقت التطورات واستمر «فرنسيس بيكون» (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) عقم المنطق الأرسطي، وعدم ملاءمة القياس لإنجاز أغراض البحث العلمي، فكان أن وضع «الأورجانون الجديد» (١٦٢٠) منطقاً جديداً ليؤسس به نظرية المنهج التجريبي[٣].

وانعكست بواكير الفكر الجديد على كل الأبحاث، إنْ في المجال العلمي أو الفلسفي، وجاء ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) ليكشف عن تطورات أخرى مهمة في مجال الفلسفة، فأصدر «المقال عن المنهج» (١٦٣٧) ليجدد به شباب الفكر الفلسفي بعد العقم المذهبي الذي أصاب الفلسفة في العصور الوسطى[٤].

هذه التطورات، أو إن شئت «الثورات العلمية»، حدثت في أقل من نصف قرن من الزمان (١٦٠٢ ـ ١٦٣٧)، فكان أن تميز القرن السابع عشر بأنه عصر التفكير في «المنهج» method سواء في الفلسفة أم الفلك أم العلوم الطبيعية. ومع أن حركة العلم أخذت تسير بخطى واسعة نتيجة لاكتشافاته المتعددة، وللتطبيقات العلمية الملموسة، التي كشفت

النقاب عن ثورة صناعية كبرى في القرن الثامن عشر، مما جعل الناس يثقون بالعلم ونظرياته؛ إلا أن الفلسفة ظلت على مقربة من العلم ترقب تطوراته ونظرياته وتطبيقاته ولم تقطع صلتها به.

وفي القرن الثامن عشر أخذ «كانط» فيلسوف ألمانيا العظيم يطل بعقله وفكره على الفلسفة والعلم معاً، ليقيم الحدود، وليؤسس نظرة جديدة داخل الفلسفة، فأصدر مؤلفه الأشهب «نقد العقل الخالص» (١٧٨١) ليميز فيه بين المنطق العام والمنطق العملي الذي قصد به علم المناهج، من حيث هو يبحث في المناهج الممكنة التي تنظم العلوم العملية. وهنا كشف النقاب عن اتجاه جديد بدأ يظهر وينمو داخل الفلسفة ذاتها، لا هو بالفلسفة ولا هو بالعلم البحت، وأقصد بهذا الاتجاه «علم المناهج» methodology. لقد كانت روح العصر مستعدة لقبول رأى كانط للبحث في المناهج. فذاع استخدام المصطلح وتطور تطوراً جاداً، لكن سرعان ما بدأ العلماء يفطنون إلى أهمية هذا التطور الجديد. وربما استوحى «كانط» فكرته الأساسية حول هذا العلم من عالم الرياضيات الإنجليزي «إسحق نيوتن» الذي عنون مؤلفه الرئيسي «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية» قبل أن يدون كانط مؤلفه بقرن كامل[٥]. لقد صدر كتاب نيوتن في عام ١٦٨٦، فكان سابقة عصره؛ إذ ردَّ النسق الكوني بأسره إلى وحدة فكرية تمثلت في قانون الجاذبية الكونية التي فسرت قوانين كبلر في حركة الأجرام السماوية البيضاوية، وقوانين جاليليو في حركة الأجسام، والمد والجزر، والاضطرابات في سير الكواكب، واستواء الأرض عند القطبين، كما حسب كتلة الأرض والقمر والشمس.

وشهدت بداية القرن التاسع عشر تطورات نظرية هامة في جانب نمو الأفكار العلمية، واتجاه العلماء إلى التنظير، وهو ما كشفت عنه أبحاث العلماء والمفكرين الفرنسيين والألمان بصفة خاصة على ما سنرى.

لكن الملاحظ لتطور العلم في العالم الاوروبي يجد أن علماء الغرب ومفكريهم اتجهوا إلى صياغة قضايا العلم ونظرياته من طرف واحد، فاقتطعوا بذلك سياقات أخرى للذوات غير الأوروبية، ومن بينها الذات العربية، التي أسهمت بصورة فعالة في ترسيخ أسس واضحة لبرامج الأبحاث العلمية، في فترة مظلمة من حياة العالم الأوروبي.

يهمنا الآن أن نبيِّن إلى أي حد فهم العلماء والفلاسفة العرب مصطلح فلسفة العلوم؟ وكيف عرفوا هذا العلم؟ وكيف تم التمييز بين فلسفة العلوم وغيرها من ألوان الدراسات الأخرى المرتبطة بها؟ وهل هناك تعريف واحد جامع لمفردات هذا العلم أم هل يختلف تعريف فلسفة العلوم باختلاف الاتجاهات الفلسفية والمنهجي التي ينزع إليها رواد التخصص في هذا الصدد؟ وما هي علاقة فلسفة العلوم بفكرة العلمية أصلاً؟ هل فلسفة العلوم هي الفلسفة العلمية؟ كل هذه التساؤلات سوف تشغلنا بقدر كبير في التنظير للفكر العربي، خاصة في ميدان فلسفة العلوم بعد أن تعالت الأصوات على فترات متتالية تقلل من شأن إسهامات الذات على الصعيد العالمي، إنْ في فلسفة العلوم أو تاريخ العلوم، الأمر الذي يدل بوضوح على حاجتنا لدراسات جادة، مكثفة، تصدر عن متخصصين في هذا المجال، لأن اشتغال غير المتخصصين بدراسات لم يؤهلوا لها وهي خارج تكوينهم العلمي، إنما

يؤدي إلى تدني نوعية هذه الدراسات في الوقت الذي يفقد فيه الكاتب قدراً كبيراً من سمعته العلمية ورصيده الفكري.

يبدأ العلم بالتعريف، والتعريف هو الذي يحدد للعلم موضوعه، لأن التعريف قد يدل على ماهية الشيء، أو قد يميزه عما سواه، فإن دلَّ التعريف على ماهية الشيء أطلقنا عليه التعريف بالحد التام، أما إذا ميزه عما سواه سميناه تعريفاً بالحد الناقص، أو بالرسم التام. ومن ثم نجد أن التعريف غرضه الأساس أن ينطبق على كل المعرف، ولا شيء غيره. وتلك نقطة أساسية لا بد أن نضعها في اعتبارنا لأنه إذا أمكن تحديد مفردات هذا العلم أو ذاك في تعريف دالٍ على العلم، فإن ضباب اختلافات العلماء والباحثين سرعان ما يتبدد، ويتضح أنه اختلاف حول وجهات النظر التي يدلون بها حول تلك الموضوعات. أما إذا تعذر الوصول إلى تعريف دقيق واضح، وصَعُبَ الأمر، فسوف تتباين وجهات النظر حول قائمة الموضوعات التي يحتويها العلم والتي ينبغي أن تندرج تحته.

وإذا كان هدفنا هو أن نتوصل إلى تعريف لفلسفة العلوم يحدد ماهيتها والموضوعات التي تندرج تحتها، وعلاقتها بغيرها من العلوم والدراسات الأخرى، فإن هذا يتطلب منَّا أن نناقش المسألة كما صدرت في الفكر العربي وارتباطاتها بالمصادر الأخرى في الفكر الأوروبي. فمن الواضح أن الإشكالية التي يعاني منها الفكر الفلسفي العربي في هذا الصدد انعكست على مجهودات وتصورات العلماء العرب حول فلسفة العلم، إذ نجد فئة من المفكرين العرب تنزع إلى الارتباط بالفكر الفرنسي في هذا الجانب، وتتمثل مقولاته وتصوراته، وربما أيضاً

التحديدات والأُطُر التي صاغها بعض الفلاسفة الفرنسيين أمثال الأستاذ «لالاند»، وأصبح التعامل مع التصورات الفرنسية مألوفاً، خاصة لدى فريق فلاسفة العلم في المغرب العربي وفي طليعتهم «عابد الجابري» و «وقيدي» و «سالم يفوت» و «عبد السلام بنعبد العلي» وغيرهم، وهذا الفريق يشكل تياراً محدداً ارتبط بتيار الأبستمولوجيا الفرنسي بصفة عامة، وباشلار بصفة خاصة.

بينما ارتبطت فئة أخرى من المفكرين بالتيار «الإنجليزي الأمريكي» وهذه الفئة الأخيرة تنقسم إلى فريقين، أحدهما يعبر عن وجهة نظر الوضعية المنطقية تعبيراً مطلقاً، ويعتبر أن فلاسفة الوضعية هم رواد فلسفة العلوم، ومن ثم يطبقون دراساتهم ومناهجهم على هذا اللون من الدراسة ويتصدر الحلقة الدراسية لهذا التيار زكي نجيب محمود الذي كرّس الجزء الأكبر من شبابه لدراسة الوضعية المنطقية ومحاولة ترسيخ مفاهيمها في الفكر العربي توخياً لنهضة علمية جديدة. والفريق الآخر يعبر عن وجهة نظر جديدة تضع في اعتبارها أن دراسة فلسفة العلوم تجمع بين عناصر شتى هي مما لا ترفضه الفئة التي اتبعت النهج الفرنسي، أو يحرمه أنصار الوضعية المنطقية. ويتصدر هذا الفريق محمد ثابت الفندي الذي يعتبر من الرواد الأوائل لدراسات فلسفة العلوم عالمياً، والذي فهم أن الإبستمولوجيا العلمية في هدفها الحقيقي تجمع بين العقلانية والنقد ولا تستبعد التحليل، وتلك نقطة جديدة ينبغي الانتباه إليها؛ إذ أن الفوارق الدقيقة بين وجهات النظر المختلفة يمكن أن تؤدي إلى نتائج متباينة على ما سنرى[٦].

استمد أنصار الاتجاه الفرنسي، في العالم العربي، تعريفهم

لفلسفة العلوم من الأستاذ «لالاند» وتابعوه في تصوره لمجال الدراسة في هذا العلم. وقبل أن نعرض لوجهات النظر التي تمثل هذا الاتجاه علينا أن ننظر في تعريف «لالاند» لنعرف على وجه الدقة أي أثر تركه هذا التعريف في تناول المفكرين العرب، ومستويات النقد التي خضع لها، والعلاقات القائمة بين أجزاء التعريف.

لقد جاء في معجم «لالاند» تحت عنوان إبستمولوجيا Epistémologie أن كلمة إبستمولوجيا «كانت تدل ـ ولا تزال عند بعض الكتّاب على فلسفة العلوم، ولكن بمعنى أكثر تحديداً فهي ليست دراسة المناهج العلمية التي هي موضوع علم مناهج البحث Methodologie ويؤلف قسماً من المنطق، وليست أيضاً تأليفاً أو استباقاً اقتراحياً conjecturale للقوانين العلمية (على طريقة الوضعية والتطورية)، بل هي في جوهرها دراسة نقدية للمبادىء والفروض والنتائج التي بمختلف العلوم، ابتغاء تحديد أيها المنطقي (لا النفساني) وقيمتها ومداها الموضوعي. ولهذا ينبغي أن نميز الـ epistémologie من نظرية المعرفة Theorie de la connaissance وإن تكن الأولى مدخلاً للثانية وأداة مساعدة لا غنى عنها ـ وهذا التمييز يقوم في أن الأولى تدرس المعرفة بالتفصيل وبطريقة بعدية a posteriori في مختلف العلوم والموضوعات أولى من دراستها في وحدة العقل».

يشير تعريف «لالاند» في شقه الأول إلى الترادف بين «الإبستمولوجيا» والمصطلح الجديد «فلسفة العلوم» ويطابق بينهما تماماً. وقد أخذ بهذه الوجهة من النظر بعض المفكرين العرب مثل «جميل صليبا»[٧]. والتعريف يستبعد من دائرة البحث جملة موضوعات

من أهمها دراسة المناهج العلمية التي جعلها موضوعاً لعلم مناهج البحث الذي يؤلف قسماً من المنطق. وحول هذا التصور تشكلت مقولة تعريف مناهج البحث عند معجم «جميل صليبا» حيث يذكر «وطرق البحث أو مناهج البحث فرع من المنطق يقوم على دراسة الطرق العامة كالتحليل والتركيب والاستقراء والاستنتاج والحدس، والاستدلال وغيرها، وعلى دراسة الطرق الخاصة بعلم من العلوم المختلفة كطريقة العلوم الرياضية وطريقة العلوم التجريبية، وطريقة العلوم الاجتماعية وغيرها»[٨]. ومن جانب آخر وجدنا التعريف يستبقى تصوراً إيجابياً حول ماهية الإبستمولوجيا، أو فلسفة العلوم، التي هي في جوهرها دراسة نقدية للمبادىء والفروض والنتائج التي بمختلف العلوم، وهذا التصور يتطابق مع تصور «جميل صليبا» أيضاً الذي ذهب إلى أنه «وإذا أضيف لفظ الفلسفة إلى الموضوع دلَّ على الدراسة النقدية لمبادىء هذا الموضوع وأصوله، نقول فلسفة العلوم philosophie des sciences أي الدراسة النقدية لمبادىء العلوم وأصولها العامة، وهي الإبستمولوجيا»[٩].

والواقع أن قاموس «لاروس» يأخذ في تعريفه لكلمة الإبستمولوجيا بما ذهب إليه الأستاذ لالاند، إذ أن واضع القاموس ذكر أن «المقصود بالإبستمولوجيا من وجهة النظر الفلسفية، دراسة العلم ومناهجه ومبادئه وقيمته»[١٠] ويرتبط بهذا التعريف الذي ذكره قاموس لاروس، ثلاثة معان على الأقل للمصطلح «علمي»[١١] scientifique هي: المعنى الأول ويتمثل في أن العلمي هو ما يهتم بالعلوم أو بعلم معين على وجه التحديد، أو ما يقوم على أساس إجراء الدراسات العلمية، أو المناهج العلمية، أو المعرفة العلمية. وأما المعنى الثاني

فيعني ملاءمة المصطلح لعلم معين. والمعنى الثالث يتمثل في البحث الموضوعي في شروط العلم، أو الاتجاه العلمي، أو الاتجاه للاستفادة من المنهج العلمي بطريقة منظمة، كما ويشير أيضاً إلى الشخص الذي يتبع الروح العلمية.

وعلى خلاف ذلك فإن قاموس أكسفورد[١٢] يعرف المصطلح إبستمولوجيا تعريفاً مخالفاً لتلك التعريفات التي نجدها في القواميس الفرنسية. فالمصطلح إبستمولوجيا يعني نظرية المنهج أو علم المنهج، أو أسس المعرفة ـ وقد اتخذ هذا المصطلح منذ عام ١٨٥٦ معنى خاصاً؛ إذ أن الإبستمولوجيا منذ ذلك الوقت أصبحت تعني الإجابة على السؤال: ماذا تعرف؟ أو بطريقة أخرى: ما هي المعرفة؟ وقد اعتاد الكتاب منذ عام ١٨٨٣ أن يدرجوا الأقسام التالية: الإبستمولوجيا والأنطولوجيا والأنثربولوجيا والأخلاق، تحت عنوان الإبستمولوجيا.

أما الموسوعة البريطانية[١٣] فتقول عن المصطلح إبستمولوجيا في الجزء الثالث، إن هذا المصطلح يفهم على أنه دراسة الطبيعة، ودراسة صحة المعرفة وأن الإبستمولوجيين يمتحنون درجات اليقين والاحتمال والاختلاف بين المعرفة والاعتقاد. وفي كل الأبحاث، بما في ذلك الأبحاث العلمية، توجد مشكلات إبستمولوجية عامة، ولكن توجد أيضاً مشكلات خاصة بالنسبة لكل العلوم، مثل المشكلات المتعلقة بالميثودولوجيا.

وجاء في المعجم الفلسفي، الذي صدر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ما يشير إلى الجانب التقريري الإيجابي، فقد ورد تحت العنوان إبستمولوجيا «أنها دراسة نقدية لمبادىء العلوم المختلفة،

وفروضها، ونتائجها، وتهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية»[١٤]. من الواضح إذن أن هذا التعريف يعبر عن الشق التقريري في تعريف لالاند، تعبيراً صريحاً ويتطابق معه تماماً. أضف إلى هذا أن المعجم الفلسفي نظر في التميز بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة التي اندرجت عنده تحت عنوان مستقل باعتبار أن نظرية المعرفة تبحث في مبادىء المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودها وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المُدرَك، وبيان إلى أي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لما يؤخذ فعلاً، مستقلاً عن الذهن[١٥].

لا ريب إذن في وجود تباين بين التصور الفرنسي والتصور الإنجلو ـ أمريكي لكل من «فلسفة العلوم» و «الإبستمولوجيا» ويمكن أن نلتقط مثل هذا التباين بصورة أكبر إذا ما عمدنا إلى فحص أكبر عدد ممكن من دوائر المعارف الفرنسية والإنجليزية، والقواميس أيضاً، حول طبيعة كل منهما. لكن يمكن لنا إجمال هذا الموقف في خلاصة تكشف عن طبيعة هذا الاختلاف إذا ما فهمنا أن الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين يرون أن موضوع الإبستمولوجيا يكمن أساساً في «نقد المعرفة العلمية»، وما يتضمنه هذا من تحليل وتمحيص للمناهج العلمية، وأيضاً للتصورات والمصادرات الأساسية التي يجعلها العلماء نقطة بدء للتوصل إلى القوانين والنظريات، هذا بالإضافة إلى تصنيف العلوم واختلافها بعضها عن بعض في طبيعة البحث فيها، وأيضاً طبيعة قضاياها، وتطور مناهج العلوم وما يلحق بها. في مقابل هذا نجد التصور الإنجلو ـ أمريكي الذي يطلق على كل محتوى التصور الفرنسي مصطلح فلسفة العلوم philosophy of science، ويخص مصطلح «الإبستمولوجيا» بموضوعات أخرى مغايرة تماماً؛ إذ الإبستمولوجيا في إطار هذا التصور تهتم

بمناقشة المعرفة في مصادرها وطبيعتها، وإمكانها، وحدودها، وما إلى ذلك من الموضوعات. وهذا التصور هو الذي انحدر إلينا منذ نشأة الفلسفة القديمة. وحول هذا الإطار تختلف الوضعية بفرعيها: الفرع الفرنسي الذي استمد اتجاهاته الأساسية من أوجست كونت، وعمل لالاند على تدعيمه وتأصيل نظرته، واحتفظ فيه بالمصطلح إبستمولوجيا علامة مميزة للوضعية الفرنسية. والفرع الأنجلو ـ أمريكي الذي استمد نظرته للوضعية من إرنست ماخ وموريس شليك، وعمل ألفرد جولز آير ورودلف كارناب على تعميقه وتمييزه عن التيار الفرنسي. وقد انعكست كل هذه الرؤى على تيار الفكر الوضعي في العالم العربي، فالوضعية التي يأخذ بها فلاسفة العلم في المغرب العربي استمدت أصولها من «لالاند» الذي ورث أوجست كونت، على حين أن وضعية المشرق العربي ارتبطت أكثر بآير وكارناب. ولذا جاءت وضعية علماء المغرب «نقدية» على حين اتسمت وضعية علماء المشرق «بالتحليلية». كيف إذن يعرّف كل هؤلاء فلسفة العلوم؟ وما هي النظرة العربية التي يمكن أن نستخلصها من الكتابات المختلفة حول فلسفة العلوم أو الإبستمولوجيا؟ وما هي تصورات المفكرين العرب لهذا النمط من الدراسات؟ هل فلسفة العلوم هي الفلسفة العلمية؟ أو هل هناك ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح الفلسفة العلمية ليكون هو بذاته فلسفة العلوم؟

هوامش الفصل الأول

(١) جوهانس كبلر من أهم علماء الفلك في مطلع العصر الحديث. درس نظرية كوبرنيقوس Copernicus، وعرف فكرته القائلة بأن الأرض والكواكب جميعاً تدور حول الشمس في مدارات دائرية وهو تصور يرجع إلى أرسطو الذي ذهب إلى أن الدائرة أكمل الأشكال، وبالتالي لا بد وأن الحركة دائرية.

لكن كبلر وضع الملاحظات الفلكية، التي أمكن الحصول عليها في عصره، موضع الاختبار الرياضي، ليعرف العلاقة الرياضية التي تقوم بينها، وحاول أن يستنبط من هذه الملاحظات النسبة بين الزمن الذي يستغرقه الكوكب ليدور حول الشمس وبين بعده عن الشمس، هل هذه النسبة واحدة لجميع الكواكب؟

وقد اتخذ كبلر كوكب المريخ نموذجاً له، حيث لاحظ أن هذا الكوكب يتخذ مواضع متغيرة في أوقات مختلفة من السنة. وهنا كان من الضروري أن يفكر في هذه المسألة التي بدأ يتصورها رياضياً وأمكنه أن يستنتج أن الخطأ يتمثل في شكل المدار الذي قرره كوبرنيقوس، وباستخدام فروض متعددة توصل إلى أن الحركة تتم عن طريق المدار البيضاوي Elliptical لا الدائري Circular، وباستخدام الرياضيات وتطبيقها على هذا الشكل المقترح وجد أن نتائج عملياته الرياضية تتفق مع الوقائع الملاحظة، وأن الكواكب تتخذ مدارات بيضاوية في حركتها، فعمم فرضه عن المدار البيضاوي في قانونه القائل إن الكواكب جميعاً تدور حول الشمس في أفلاك بيضاوية تقع الشمس في إحدى بؤرتيها.

راجع في ذلك:

Whewell, W., History of the Inductive Sciences From the Earliest to the Present Time, London, 1846, Vol. I, P. 466.

Hobson, E.W., The Domain of Natural Science, Dover Publications, Inc., New York, 1968, P. 184.

ماهر عبد القادر محمد، فلسفة العلوم: المنطق الاستقرائي، ج ١، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤، ص ٨٠ ـ ٨٤.

(٢) تغير نموذج العلم الفيزيائي على يد جاليليو، فقد ساد الاعتقاد لقرون طويلة أن الأجسام تسقط بسرعة تتناسب طردياً مع أوزانها، فالجسم الأثقل يسقط أسرع من الجسم الأقل منه ثقلاً. وهذا هو الرأي الأرسطي الذي فقد قوته على يد جاليليو بعد أن عمد هذا الأخير إلى اختبار فكرة أرسطو عن طريق الدليل العكسي ـ دون استخدام فكرة الثقل ـ ولا سبيل إلى ذلك سوى التجربة المباشرة والعمليات الرياضية. ولذا انتقل جاليليو من: لماذا تسقط الأجسام؟ إلى السؤال: كيف تسقط الأجسام؟ إذ السؤال الأول يتضمن البحث عن العلة أو السبب، على حين أن السؤال الثاني يتجه إلى تفسير العقل لواقعة سقوط الأجسام دون استخدام فكرة الثقل، أو التعليل الكيفي للحركة. وقد تقدم جاليليو لاختبار رأيه بتجربته المشهورة من أعلى برج بيزا التي أثبت من خلالها أن فكرة الثقل التي ضمنها أرسطو مفهوم عن الحركة ليست لها علاقة مباشرة بسرعة سقوط الأجسام. وهنا أخذ جاليليو يبحث عن العلاقة بين متغيرات أساسية هي السرعة والمسافة والزمن، حيث تبين له أن الأجسام في حركة سقوطها تخضع لقانون السرعة المتزايدة، وأن المسافة المقطوعة تتناسب طردياً مع مربع الزمن.

راجع في ذلك:

Burt, E.A., The Metaphysical Foundations of Modern Science, P. 73.

(٣) سجل فرنسيس بيكون في الأرجانون الجديد Nouvm Organum (١٦٢٠) موقفه من المنطق الأرسطي، وكذا كشف عن منهجه الجديد الذي اعتبر بمثابة روح العصر. وفي هذا الكتاب نجد فرنسيس بيكون قد هاجم القياس الأرسطي هجوماً عنيفاً، ورفض الصورية المطلقة التي اتسم بها الفكر المنطقي، وهذا ما جعله يتجه إلى الطبيعة ملاحظاً ومجرباً. فالموضوعات التي تكشف عن اتصالها بالواقع التجريبي جديرة بالبحث العلمي. أما الأفكار التي تنسحب على الواقع فإنها من قبيل الأفكار الميتافيزيقية. ويحتوي الأرجانون الجديد على قسمين رئيسيين: الأول قسم عقده بيكون لمناقشة أمرين أحدهما نظرية القياس الأرسطية التي رفضها، والآخر نظرية الأوهام التي حصرها في أربعة هي: أوهام الكهف، والسوق، والمسرح، والقبيلة. وأما القسم الثاني فقد خصصه بيكون لعرض منهجه (وهو القسم الإيجابي) حيث بحث فيه نظرية الصورة وخصائصها، وعرض لقوائم التحقيق الثلاثة (الحضور ـ

الغياب ـ درجات المقارنة)، ثم منهج الحذف والاستبعاد.

وقد وجد المنهج البيكوني رواجاً شديداً طوال القرنين التاليين، وأصبح علامة مميزة للفكر العلمي. وسوف نعرض للدراسات العربية حول بيكون تفصيلاً فيما بعد.

راجع في ذلك:

Bacon, F., Novum Organum.

ـ محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، بيروت، ١٩٦٨.

ـ ماهر عبد القادر محمد، فلسفة العلوم: المنطق الاستقرائي، ص ٩٥ ـ ص ١٠٢.

(٤) راجع:

اندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، منشورات عويدات بيروت ـ باريس، ترجمة نهاد رضا، ط ٢، ١٩٨٢، ص ٤٢ وما بعدها.

(٥) راجع:

محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٦٩، ص ١٢

(٦) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص ٢، الكويت، ١٩٧٩، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٧) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ١٦٢.

(٨) المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٢.

(٩) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٦٢.

(١٠) Grand Larousse de la langue Française, librairie larousse, Paris, 1972, P. 1682.

(١١) Ibid, Tome sixième, p. 5401.

(١٢) The Oxford English Dictionary, Vol. III, Oxford, At the Clarendon Press, 1969.

(١٣) The New Encyclopedia Britannica, Inc., London, 1977, Vol. 6, p. 925.

(١٤) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، القاهرة، ١٩٨٣، ص ١.

(١٥) المرجع السابق، ص ٢٠٣.

الفصـل الثانـي

تعريف فلسفة العلوم: من التحليل إلى النقد

١ ـ المفهوم التحليلي للتعريف

٢ ـ المنظور النقدي ـ التحليلي التاريخي

نعالج في هذا الفصل بعض المفاهيم التي ينظر إليها على أنها مداخل مختلفة في تعريف فلسفة العلوم أو الإبستمولوجيا، لنقف على حقيقة الفهم العربي لهذا التصور المهم (فلسفة العلوم) والنتائج التي يمكن أن تستمد منه. ودراسة المفاهيم أو التصورات المختلفة للكتاب العرب في فلسفة العلوم تعد خطوة أساسية لاستنهاض الدراسات الجادة في الإبستمولوجيا، وهذا الجانب لا تفتقده الدراسات العربية إجمالاً، ولكنها تحتاج إلى مزيد من الدرس والتواصل مع الدراسات العالمية، وفي الوقت نفسه الكشف عن مصادر الإبداع العربي، والإسهام الفكري الذي تم على مدار هذا القرن حتى يمكن أن ننتقل حضارياً وفكرياً إلى القرن القادم وقد تهيأت عقولنا للإسهام في منظومة حضارية جديدة، لأننا نتوقع أن تكون معطيات الفكر قد أخذت مسارات جديدة مخالفة تماماً لما تعودنا عليه وألفناه من آراء.

١ ـ المفهوم التحليلي للتعريف:

سادت النظرة التحليلية أوساط الفلسفة والعلم بصورة متنامية منذ مطلع القرن العشرين، وربما جاء سريان هذا التيار إبستمولوجياً تحت تأثير الرياضيات والمنطق. إذ الرياضيات ترتد بمفاهيمها وتصوراتها إلى أبسط الوحدات الفكرية وتتدرج منها إلى الكل المركب، وهذه الحركة شقت طريقها سريعاً منذ بدأت الثورة على الرياضيات الأقليدية (أو بمعنى أدق الهندسة الأقليدية) التي سرعان ما انتهجت النظرات النقدية

في أسسها هندسات أخرى افتتحت عصر الرياضيات منذ القرن التاسع عشر بثورة على كل التصورات الكلاسيكية. ولم يكن المنطق ببعيد عن كل هذا، فهو علم يقوم على المبادىء والأسس، وعلى الانتقال من المقدمات البسيطة إلى النتائج المركبة. وهكذا ساير المنطق الرياضيات، وانتهجت الرياضيات أسلوب المنطق، ومع ازدياد التقارب بينهما نشأ العلم الجديد الذي جمع بينهما معاً في ثوب واحد. . . أقصد المنطق الرياضي الذي سار بالتحليل والبرهان إلى أقصى حدوده، وأصبح بإمكان المفكر أن يبرهن يقيناً على صحة حجته بصورة منطقية رياضية دقيقة.

والمنطق الرياضي أصبح تاج الفكر في القرن العشرين منذ دوّن برتراند رسّل وألفريد نورث هوايتهد رائعتهما «مبادىء الرياضيات» أو «برنكيبيا ماتيماتيكا» Principia Mathematica الذي صدر في ثلاثة أجزاء (١٩١٠ ـ ١٩١٣). وامتد تأثير المنطق الرياضي إلى الفلسفة فظهرت الفلسفة التحليلية التي تطورت في أعمال برتراند رسل ابتداءً من كتابه «مشكلات الفلسفة» (١٩١٤) مروراً «بتحليل العقل» و «تحليل المادة» وانتهاءً بكتابه «المعرفة الإنسانية» الذي ينتمي إلى تلك الحقبة الهامة. ... اتضحت التحليلية أيضاً في كتابات جورج مور زميل رسّل، وفتجنشتين تلميذ رسّل ثم زميله، فكلاهما دافع عن تصور التحليل وقدم الحجج والبراهين على أولوية التحليل بالنسبة للفكر.

انتقلت النزعة التحليلية المنطقية من كتابات هؤلاء إلى رودلف كارناب وألفريد جولز آير وغيرهما ممن سيطرت على كتاباتهم الفلسفة الوضعية. ومن المعروف أن كارناب وآير عاشا حياتهما العلمية المؤثرة

في العالم الناطق بالإنجليزية، في إنجلترا وأمريكا. وقد أرسلت البعثات المصرية إلى هناك، وكان من الطبيعي أن تؤثر كتاباتهم في بعض المبتعثين خاصة أولئك الذين أرادوا تحديث الحياة الفكرية في مصر والعالم العربي. وكان من بين هؤلاء الدكتور زكي نجيب محمود الذي دوّن كتابه الهام «المنطق الوضعي» ليكون إيذاناً بموقف من الحياة الثقافية والفكرية في عالمنا العربي، يستقطبها في رحاب الفكر الحديث، أقصد الفكر الغربي!.

والواقع أن كتاب «المنطق الوضعي» الذي أصدره زكي نجيب محمود من المؤلفات المهمة التي تركت تأثيراً واسع النطاق في عالمنا العربي، وقد تراوح هذا التأثير بين القبول والرفض، مما أثار حفيظة المتعطشين للعلم وجعلهم يقبلون على دراسته وفهم جوانبه المتعددة، ليعرفوا ذلك التيار الفكري الذي عرف باسم «الوضعية» positivism والذي من أجله كرس زكي نجيب محمود حياته العلمية، ليشرح أبعاده ويتبناه وينشره، في الوقت الذي هاجمه فيه النقاد بصورة شديدة.

يقدم «زكي نجيب» تعريفات متعددة لفلسفة العلوم، وكأنه يستشعر عن بعد صعوبة المهمة التي يتجه إليها. يقول في أحد التعريفات:

«إذا تناولنا العبارة العلمية بالتحليل والتعليق، فعندئذ لا يكون مدار كلامنا الظواهر الخارجية، بل يكون مداره العبارات العلمية، ولذا فهو فلسفة علم وليس علماً»[1]، ولكن لا يكفي في رأيه أن نقول عن فلسفة العلوم إنها حديث عن العلم وتعليق عليه، بل لا بد من تحديد هذا القول بحيث يصبح المعنى الذي نقصد إليه بفلسفة العلم عندما

نقول عنها إنها حديث عن العلم فهو ذلك الذي نتناول به قضايا العلم بالتحليل المنطقي(٢). وهنا ينبغي التمييز بين أمرين: الأول العلم، والثاني فلسفة العلم. أما العلم فيتألف أساساً من العبارات الشيئية التي تشكل بنية ومضمون النظرية العلمية التي يأتي بها العالم، وأما فلسفة العلم فقوامها العبارات الشارحة، وهي ليست جزءاً من النظرية العلمية، بل هي تنتمي إلى ميدان آخر غير ميدان العلم نفسه، إذ تنتمي إلى ما نسميه بفلسفة العلوم(٣) التي بدورها ليست تعد علماً من العلوم، ولكنها حديث عن تلك العلوم من الناحية المنطقية(٤). هذا الفهم جمله زكي نجيب في عبارة جامعة يلخص فيها موقفه قائلاً: وذلك هو ما نعنيه بقولنا إن فلسفة العلم المعين هي تحليلات منطقية لمدركات ذلك العلم وقضاياه، وفلسفة العلم على إطلاقه هي التحليل الذي يستخرج الإطار المنطقي لبنية العلم كائناً ما كانت مادته(٥). ولكن هذا المعنى الأخير هو ما يقصده زكي نجيب بمنطق العلوم(٦).

ومن ثم فإن صاحب المنطق الوضعي يعتقد أن قضايا العلم تصف الظواهر الطبيعية وصفاً مباشراً، وفلسفة العلم قوامها البحث في قضايا العلم من حيث هي تعبيرات لغوية(٧) وهو يشترك في هذا الفهم مع ألفرد جولز آير أحد أبرز دعاة الوضعية المنطقية المعاصرة.

لكن ما الذي سوف نجنيه من التحليل المنطقي للعبارات العلمية أو الشيئية على ما يذكر زكي نجيب؟ وما الذي يمكن أن نصل إليه في نهاية التحليل؟ إننا بطبيعة الحال لن نصل إلى تركيبات عقلية، ولن نصل إلى معطى جديد، وإنما سوف نصل إلى البسائط، وتلك مسألة أساسية يشترك فيها زكي نجيب مع أنصار مذهب التحليل الذي ساد في إنجلترا

على وجه الخصوص في بداية هذا القرن، خاصة في العقدين الأول والثاني منه، وقد تأثر هذا التيار بكتابات فتجنشتين المبكرة التي عبرت عنها الرسالة وكتابات برتراند رسّل، خاصة محاضرات في فلسفة الذرية المنطقية، وبكل ما صدر عن حلقة فيينا في ذلك الوقت. كان الهدف الأول لفتجنشتين المبكر ينصب على أن موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار(٨). لكن فتجنشتين وجد في خاتمة المطاف أن قضاياه في التحليل كانت بغير معنى(٩). فهم أنصار الوضعية هذا الموقف المبكر لفتجنشتين والتزموا به وكأنه أقصى غاية الفلسفة.

لا شك أن التحليل من بين التصورات التي يمكن أن يدل عليها مصطلح فلسفة العلوم، لكن التحليل ـ في الوقت نفسه ـ يمثل أحد المستويات التي يمكن أن يتعامل معها المفكر في فلسفة العلوم، خاصة إذا نظرنا للتحليل في تطوره التاريخي. أضف إلى هذا أن مجرد تحليل مفاهيم العلم ومناهجه وقضاياه، أقول مجرد هذا التحليل، لن يفيدنا كثيراً في النفاذ إلى ماهية الموضوع ذاته، كما لن يضيف شيئاً جديداً لمعرفة العالم الذي يعرف ما هي المفاهيم التي يستخدمها، وأي المفاهيم يستخدم.

وإن ما يدعو للتوقف هنا أن أنصار الوضعية المنطقية فهموا أن مهمة فيلسوف العلم تقتصر على مجرد التحليل، الذي ينظر إليه على أنه مجرد إيضاح، وهذا التصور ساد دوائر الفكر الوضعي في مرحلة فتجنشتين المبكرة، واعتبر التحليل أسمى غايات الفلسفة عندهم. لكن الذي لم تدركه أبحاث الوضعية في هذا الجانب أن فتجنشتين لم يكن يهدف إلى تحويل الفلسفة إلى مجرد نشاط سلبي، أو أن تصبح وظيفة

الفيلسوف عنده سلبية. فالوقوف عند مستوى الإيضاح لن يسهم في تشكل الفكر العلمي، أو إبراز المشكلات المتضمنة في نظريات العلماء، كما إنه لن يفسح الطريق لإعمال دور النقد الذي يعد من الوظائف الأساسية لفيلسوف العلم. ويترتب على هذا، في رأينا، تكريس الانسحاب من الإسهام بفاعلية في نشاط المجتمع العلمي.

نتيجة ١: تقوم فلسفة العلوم على تحليل قضايا العلم، تحليلاً منطقياً لتحديد بنيتها. وهذا التحليل في حد ذاته، حديث عن العلم هدفه الإيضاح الذي يقوم بوظيفة الشرح. ومن ثم تصبح لغة فلسفة العلوم لغة شارحة تقوم على تفكيك لغة النص.

٢ ـ المنظور النقدي ـ التحليلي التاريخي:

إن من يطالع الفكر الفلسفي الأوروبي ويحاول أن يقرأه في ثناياه وتضاعيفه، يجد أن هذا الفكر تتنازعه رؤيتان هما: التحليلية والنقدية. أما التحليلية فقد ارتبطت بالفلسفات التجريبية الإنجليزية، وكانت ألصق بالإبستمولوجيا التي تسعى دائماً للالتقاء بالمحسوس، ولا تعترف إلا بما تدركه الحواس وتستطيع التحقق منه. ونظرة واحدة عبر تاريخ الفلسفة تكشف لنا حقيقية هذه النزعة التي اهتمت بالمدرك الحسي وانطباعه على الحواس. وأما النقدية فهي ألصق بتيار الفكر الفرنسي، وهي سمة الإبستمولوجيا العقلانية التي تتجه دائماً إلى المتصور والمعقول ولا تقف كثيراً عند المحسوس، وهذا ما تكشف عنه الفلسفة الفرنسية ابتداءً من تراث ديكارت الإبستمولوجي في القرن السابع عشر حتى باشلار في القرن العشرين.

اكتشف الفلاسفة، والمناطقة على وجه الخصوص، ممن

يجمعون في نظرتهم بين المنطق والفلسفة في ثوب جديد، أن التحليلية المفرطة لمدرسة الوضعية المنطقية لا تضيف جديداً للفكر، بل إنها تنزع عن الفكر لبه وجوهره، وتنتهي إلى تدمير الفلسفة والعلم معاً، بحيث لا تصبح هناك أرضية مشتركة تجمع بين معطياتهما، ولا تكون لهما صفة التقارب أو التداخل، فالعلم قد انفصل عن الفلسفة، والفلسفة لا مهمة لها سوى التحليل الذي قصارى ما يمكن أن يفعله توضيح العبارات، أو شرحها، وكأننا بحاجة إلى معرفة علم المعاني تحليلياً ولغوياً حتى نفهم نظرية من النظريات العلمية، حتى المدونة في حدود معادلة رياضية.

لا شك أن هذا الموقف استدعى التدخل النقدي من خلال التحليل التاريخي، واستدعى بالضرورة إعمال النقد على مستوى الوعي، على اعتبار أن النقد سلاح المفكر، وإضافته الهامة لصفحة الفكر وتاريخ الفلسفة، ومن ثم برزت على الساحة فلسفة نقدية جديدة نظرت لعلاقة التداخل بين الفلسفة والعلم من خلال تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم، فاستطاعت تأسيس بُعْد جديد في فهم فلسفة العلم في عالمنا العربي. هذه الحركة التي نشير إليها هي تلك التي كانت موضع اهتمام الأستاذ الفيلسوف العالم محمد ثابت الفندي، الذي استطاع أن يجمع في كتاباته عن فلسفة العلوم بين النقد العقلاني والنزعة التحليلية والمنظور التاريخي، وكأنه أراد أن يلقننا درساً علمياً حول كيفية التعامل مع معطيات الفكر وثوابت العلم.

وربما كانت الخلفية التاريخية والوعي التاريخي والذاتي للمفكر على درجة هامة حين يعالج المفكر قضايا العلم. وآية ذلك أن ثابت

الفندي، وهو من الخبراء القلائل في موضوعات ودراسات فلسفة العلوم في عالمنا العربي المعاصر، درس الرياضيات وخبرها وكانت رسالته إبان البعثة في أسسها، وهذا ما مكنه من أن يعرف، عن قرب كيف استطاعت الرياضيات المعاصرة أن تخرج من الأزمة التي عانتها في القرنين الماضيين، وهذا التعرف انعكس بالضرورة على تعريفه لفلسفة العلوم، حيث يقدم لنا إطاراً تصورياً للتعريف لا يقوم، بطبيعة الحال، على واحدية النظرة وإنما على فكرة المنظور الثلاثي، فالأمر المهم في رأي الفندي في هذا اللون من الدراسة ليس البحث عن منهج علمي يحتذى أو يفرض، وإنما تحليل البناء العلمي القائم فعلاً إلى عناصره وأسسه، ونقد هذه الأسس لنبذ ما لا ضرورة له، وتقويم الحقيقة العلمية في نطاق حقائق المعرفة الإنسانية[١٠]. ومن ثم فإن فلسفة العلوم لا تعول على التحليل وحده، وإنما تضيف النقد بعداً جديداً للتحليل، وتصبح وظيفة النقد في هذه الحالة متمثلة في تطبيق رائع لنصل أوكام، وهو ما تمثل في قول الفندي في تعريفه «لنبذ ما لا ضرورة له»، كل هذا بغرض وضع المعرفة العلمية في سياقها المحدد من المعرفة الإنسانية.

ولكن الأمانة الفكرية تقتضينا الإشارة إلى أن الفندي ضمّن تعريفه أبعاداً أخرى جديدة تنضاف إلى التحليل فتكسبه مشروعيته. أحد هذه الأبعاد أن الفندي يصر على إبراز الصبغة النقدية لفلسفة العلوم. فهي في رأيه تتضمن الإشارة إلى حركات نقدية عامة تميز الفكر المعاصر في العلوم القائمة فعلاً عند العلماء أنفسهم للأسس والمبادىء التي تقوم عليها علومهم، وإعادة النظر فيها من جديد بالتحليل وبالضبط

المنطقي[١١]، فكأن الضبط المنطقي هو الهدف الأسمى للنقد. وقد تبين الفندي هذا المعنى، كما قدم النموذج الرائد عليه في فلسفة الرياضة، ولكنه في الوقت نفسه أشار إلى أن مرحلة النقد في فلسفة العلوم جاءت تالية لمرحلة التحليل[١٢].

أما البعد الثاني فيتمثل في أن المنهج النقدي التحليلي الذي ارتضاه الفندي يكتسب مشروعية وقوة إذا عمل من خلال البعد التاريخي الذي يتعقب ظهور المسائل وتطور حلولها واتجاهاتها عبر التاريخ الطويل[١٣] فننظر إلى النقدية التحليلية نظرة تاريخية، وتقوِّم حقائق التاريخ بالنقد والتحليل.

وأما البعد الثالث فيكمن في أن الفندي لمس بحسه الفلسفي الحاجة إلى تطوير تعريف آخر لفلسفة العلم في مؤلفه «محاضرات في مناهج البحث العلمي»، حيث ذهب إلى أن فلسفة العلوم هي الدراسة التي تعنى بالطرق المختلفة للاستدلال حين البحث عن الحقيقة العلمية؛ وإنما تهدف كذلك إلى تحليل الأفكار الأساسية، أي الثوابت في كل علم، واستخراج المبادىء التي تقوم عليها العلوم، مع النظر إلى كل ذلك في إطار نظرة تقويمية لقوانينها ونظرياتها[١٤]. في هذا التعريف الجديد الذي يقدمه الفندي نلمس وجود مجموعة من العناصر هي طرق الاستدلال أي الاستقراء والاستنباط والمنهج الفرضي الاستنباطي وتحليل الثوابت في العلوم، وتقييم النظريات والقوانين. وهذا التطوير يشير إلى أن الفندي يتجاوز حدود المنظور الثلاثي إلى نطاق أوسع هو التعريف المفتوح. وفي هذا الإطار إذا شئنا ضم المتفرقات المتعددة في تعريف واحد أصبحت فلسفة العلوم بهذا المعنى دراسة طرق

الاستدلال، وتحليل البناء العلمي إلى عناصره ونقد هذه العناصر في إطار تقويمه للحقيقة العلمية من خلال البعد التاريخي.

نتيجة ٢ : فلسفة العلوم تقوم على دراسة المناهج، وتحليل البناء العلمي إلى عناصره توطئة لنقد عناصر البناء العلمي: التحليل يهدف إلى الضبط المنطقي، والنقد يتوخى تقويم القوانين والنظريات.

هوامش الفصل الثاني

(١) زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ج ٢، ص ٣٧.
(٢) المرجع السابق، ص ٤٠.
(٣) المرجع السابق، ص ٤١.
(٤) المرجع السابق، ص ٤٢ - ٤٣.
(٥) المرجع السابق، ص ٦.
(٦) زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٣، ص ٢٠١.
(٧) المرجع السابق، ص ٢٠٢.
(٨) فتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عربي إسلام.
(٩) الرسالة، ص ١٦٣.
(١٠) محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٦٩، ص ١٠.

لا شك أن مصطلح فلسفة العلوم في حد ذاته تعرض لبعض النقاش في الكتابات الغربية التي أرادت أن تميز بين «الأبستمولوجيا» و «فلسفة العلوم»، وقد تنبه ثابت الفندي إلى هذه المسألة فأشار في مؤلفه الأغر «مع الفيلسوف» إلى أن البحث في المعرفة الذي يجب أن يتصدر أجزاء الميتافيزيقا الأخرى أو يستغنى به عنها، كما رأى كانط، إنما يقوم على وجهين: إما أن يكون بحثاً في المعرفة العلمية بالذات، ما مسلماتها وأفكارها الأساسية وقيمتها، وهذا ما يسمى نظرية المعرفة العلمية Epistemology وهو اسم لا يكاد يذكر اليوم وحلت محله فلسفة العلوم Philosophy of science أو مسألة أسس العلوم Foundations of Sciences وهو من أنشط موضوعات الفلسفة اليوم، وإما أن يكون بحثاً في المعرفة عامة ما مصدرها ووسائلها

عند الإنسان، وما معنى الحقيقة التي تنجم عن تلك المصادر أهي مطابقة لواقع خارجي أم هي اختراع أم غير ذلك، وهذا ما يسمى نظرية المعرفة theory of Knowledge. وهذان القسمان هما في الواقع وجهان لموضوع واحد هو المعرفة، وليسا جديدين في التفكير الفلسفي، فللقدماء أنظار هامة في المعرفة، وفي أسس العلوم، وإنما الجديد هو إبراز نظرية المعرفة موضوعاً واسماً وجعلها المقدمة الضرورية لكل كلام في الفلسفة، ولم يحدث ذلك إلا مع ظهور الفلسفة النقدية في القرن الثامن عشر.

راجع في ذلك:

محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص ٨٨.

(١١) المرجع السابق، ص ١٠ ـ ١١.

(١٢) المرجع السابق، ص ١٢.

(١٣) المرجع السابق، ص ١٧.

(١٤) محمد ثابت الفندي، محاضرات في مناهج البحث العلمي، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨، ص ٢ ـ ٣.

الفصـل الثالـث

تعريف فلسفة العلوم
من التحولات إلى التأسس

أطلعتنا الأفكار السابقة إذن على أن ثمة مواقف ثابتة وردت إلى الساحة العربية فيما يتعلق بفلسفة العلوم، وهذه المواقف تتمثل في تيار الوضعية التحليلي الذي مثله زكي نجيب محمود ومدرسته في القاهرة، وتيار النقدية العقلانية الذي لم يغفل البعد التحليلي والتاريخي والذي مثله محمد ثابت الفندي في الإسكندرية. ولا شك أن عراقة القاهرة وأصالتها جعلتها تحتضن فكر زكي نجيب محمود الذي أنبرت الأقلام للدفاع عنه في كل محفل، ولم يتنبه الكتاب إلى البعد الماورائي في هذه الكتابات، اللهم إلا بعض المفكرين الذين فهموا جوانب هذا الفكر وخيوطه المتشابكة ومدى تأثيرها في الواقع الثقافي العربي، ومدى تناقضها معه. لكن مدرسة الإسكندرية المعاصرة التي تضرب بجذورها في التاريخ إلى الأيام الأولى لتأسيس المدرسة والمكتبة، آثرت دوماً الاحتكام إلى العقل والنقد، لأن اعتبار المحسوس لا يؤسس الحقيقة العلمية. من هذا المنطلق وجدنا محمود زيدان وهو أحد أتباع مدرسة زكي نجيب محمود يتحول تدريجياً من الوضعية إلى النقدية، بعد أن خبر الوضعية وانغمس فيها حتى النخاع.

١ ـ التحول من الوضعية إلى النقدية:

يعد محمود زيدان القطب والممثل الرئيسي لفكر الوضعية المنطقية في مدرسة زكي نجيب محمود، وهو على أية حال أحد أبرز أعضاء هذه المدرسة. ومع أن محمود زيدان في إطار تفكيره الفلسفي لا

يتبنى الآراء والمواقف الجديدة سريعاً، فإنه ليس وضـ ˆ دجماطيقياً، بالمعنى الراسخ، فقد شهد عياناً التحولات التي طرات على فكر الوضعية في نصف القرن الأخير. كما شهد كيف أن أقطاب الوضعية ينفضون عنها، فكان لهذا أبلغ الأثر في تفكيره.

أراد محمود زيدان أن يجمع في تصوره للتعريف بين ما اعتبره زكي نجيب في تعريفه، وما قرره ثابت الفندي في منظوره، ووضع نصب عينيه النقد الذي أصاب الوضعية المنطقية من جانب «كارل بوبر»، ومن هنا كانت له بعض النظرات المخالفة لتراث الوضعية المحافظ. وربما أفصح عن هذا أبان تطوره العلمي المبكر حين دون كتاب «الاستقراء والمنهج العلمي» الذي ذهب في مقدمته إلى تقرير قضية علمية مهمة تقول: أن المنهج العلمـي في أي عصر من العصور عرضة للنقد أو الهجوم والتعديل أو التبديل[١] وهذا الرأي جعله يتبنى موقفاً متطوراً في فهمه لفلسفة العلوم، ففي كتابه «نظرية المعرفة» يذهب إلى أن فلسفة العلوم هي مناقشة نقدية لمناهج البحث في العلوم التجريبية والإنسانية، بالإضافة إلى استنباط مواقف عن مشكلات الفلسفة التقليدية من وراء اكتشافاتنا العلمية[٢]. وفي المؤلَّف نفسه أيضاً وبعد صفحات قليلة يقدم لنا تعريفاً جديداً يقول فيه: أما عن مبحث فلسفة العلوم وتداخل موضوعاتها مع بعض موضوعات نظرية المعرفة فإن ذلك يتضح إذا عرفنا أن فلسفة العلوم تتناول تحليلاً ونقداً لمناهج البحث في العلوم المختلفة ـ صورية كانت أو تجريبية ـ كما تتناول إمكان الوصول إلى نتائج فلسفية من النظريات العلمية[٣]، ومن ثم فإن الجانب الذي غاب عن التعريف في صورته الأولى وهو العلوم الصورية ظهر في هذا الفهم الأخير.

لكن محمود زيدان بعد ربع قرن من تدوين «الاستقراء والمنهج العلمي» الذي اعتبره مؤلفاً تاريخياً ينبغي تطويره أصدر كتابه «مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة» وفي بدايته يقول عن فلسفة العلوم «والمجال الأول الذي يتناوله فلاسفة العلم البحث في المناهج التي يستخدمها هؤلاء العلماء: كيف يصوغ العلماء قوانينهم ونظرياتهم؟ وما خصائص هذه القوانين والنظريات؟ يتناول المناطقة والفلاسفة هذه التساؤلات من جهة منطقية بحتة، ليصوغوا منهج البحث العلمي من واقع صياغات العلماء لما يصلون إليه، وليناقشوا العلماء مناقشة نقدية في تلك الصياغات وطريقتهم في الوصول إليها، وأن يشيروا إلى تغير المناهج أو تطورها من عصر لآخر، ويدلوا على فجوات منطقية ـ إن وجدت ـ عند العلماء فيما يقدمون من استنباط أو استشهاد بوقائع أو ملاحظات أو تجارب[٤]، أما المجال الثاني الذي يتناوله فلاسفة العلم فهو السؤال عما إذا كان من الممكن إقامة نظرية فلسفية في ضوء النتائج العلمية أو الاكتشافات العلمية، أو مناقشة العلماء حين يصوغون بأنفسهم نظريات فلسفية مختلفة[٥].

لا شك أن التصور الأول الذي قدمه محمود زيدان يشرح ويفسر ما أراد أن يدرجه من تعريف في نظرية المعرفة، لكن التصور الأخير الذي يعرض فيه للمجال الثاني لفلسفة العلم يخرج تماماً من دائرة البحث في فلسفة العلوم، لأن بناء مذاهب فلسفية على أساس اكتشافات العلماء ونتائج إبحاثهم، إنما يدخل في نطاق ميتافيزيقا العلم، لا فلسفة العلم. وسوف نتناول هذا الجانب تفصيلاً فيما بعد.

نتيجة ٣: تهتم فلسفة العلوم بتحليل ونقد مناهج العلوم المختلفة

والبحث في إمكانية التوصل لنتائج فلسفية من النظريات العلمية.

٢ ـ النقد التحليلي ـ الأيديولوجي:

ينظر عادة إلى فلسفة العلم على أنها محايدة كالعلم تماماً. ولكن بعض الاتجاهات الفكرية التي ظهرت منذ فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، خاصة عند بعض المفكرين اليساريين في أوروبا، خلطت ما بين النظرة الأيديولوجية وفلسفة العلم، وحاولت تعميق هذا المنظور وتأصيله فلسفياً. وكان من رواد هذا الاتجاه ألتوسير وشوتز وغيرهما، فضلاً عن علماء الاجتماع الذين قدموا تحليلات ونظرات أيديولوجية عن المجتمع وديناميات الجماعة وغيرها من الموضوعات السُّسْيولوجية. وكانت المدرسة الفرنسية بطبيعة تركيبها الفكري من أكثر المدارس حيوية في هذا الميدان. وقد استطاعت أفكار برونشفيك وباشلار أن تستوعب الكثر من هذه التطورات مما انعكس على دارسي الفكر الفرنسي أنفسهم ومن بين هؤلاء المفكر المغربي محمد عابد الجابري.

والجابري من المفكرين العرب المرموقين، ومن المثقفين القلائل الذين عاينوا الفلسفة في التراث فاستنبطوا الفكر، وعاشوا التراث بالفكر فانتهوا إلى فلسفة.

يذكر الجابري أن فلسفة العلوم، التي تساوي عنده الإبستمولوجيا، علم قديم جداً وحديث جداً، في آن واحد[٦]، وهذا لم يمنعه أيضًا من تقرير أن فلسفة العلوم مصطلح غامض عائم[٧]، ومع ذلك يقرر أن فلسفة الغلوم تتناول بالتحليل والنقد، نتائج العلوم، الطبيعية منها والإنسانية[٨].

وبصفة عامة فإن الجابري ـ ويشترك معه في هذا وقيدي وسالم يفوت على ما سنرى ـ يأخذ بالتعريف الفرنسي للإبستمولوجيا الذي ذكره لالاند في قاموسه الشهير، ويعتبر أن الحديث عن الإبستمولوجيا هو الحديث عن فلسفة العلوم. يقول الجابري: فإذا كانت الإبستمولوجيا هي، كما قلنا، الدراسة النقدية لمبادىء العلوم وفروضها ونتائجها بقصد تحديد قيمتها ونفعها، فإنه من الصعب القيام مثلاً، بنقد نتائج العلوم دون البدء أولاً بفحص المنهاج الذي اتبع للحصول عليها. وفحص المنهاج هو من اختصاص الميثودولوجيا بالذات، كما أن النتائج، وبالتالي تأويلها هو أيضاً من اختصاص فلسفة العلوم.

لكن الجابري تبين ضرورة التمييز بين الإبستمولوجيا (فلسفة العلوم) والميتودولوجيا (علم المناهج) حيث أن بينهما فرق في مستوى التحليل. إن مستوى التحليل في الميثودولوجيا، فضلاً عن كونها تتناول كل علم على حدة، تقتصر في الغالب على الدراسة الوصفية، في حين أن الإبستمولوجيا فضلاً عن طموحها إلى أن تكون نظرية عامة في العلوم، ترتفع إلى مستوى أعلى من التحليل، مستوى البحث النقدي الرامي إلى استخلاص الفلسفة التي ينطوي عليها ضمنياً، التفكير العلمي. إن من جملة المسائل التي تتناولها بالنقد، المناهج العلمية ذاتها، تبحث ثغراتها وتعمل على معالجتها.

إن عناصر هذا الفهم الذي يقدمه لنا الجابري تلتقي حتى الآن مع عناصر التعريفات السابقة، لكن الجابري فيلسوف له رؤية، وهو يذكر أنه لم يعرض المسائل عرضاً بريئاً محايداً[٩] لأنه يعرف تماماً أن أي كتابة مهما كانت لا بد أن تكون منحازة بوعي من صاحبها أو بغير وعي

منه[١٠]، وهذا الانحياز قد يكون في العرض، أو التحليل، أو النقد وإبداء الرأي. ولما كان الجابري خبيراً بالتراث وبوعي الذات في النقاط قضايا «الخطاب» نجده يلتزم بهذا الوعي، ويذهب إلى أن الإبستمولوجيا هي فلسفة للعلم، تتلون بلون المرحلة التي يجتازها العلم في سياق تطوره وتقدمه، ومن هنا طابعها العلمي، وبلون الفلسفات التي تقوم خلال كل مرحلة، أو عقبها مباشرة والتي تحاول كل منها استغلال العلم لفائدتها ومن هنا طابعها الأيديولوجي[١١] فكأن التحليل والنقد يكتسبان أهمية من خلال ارتباطهما بالمنظور الأيديولوجي.

والواقع أن الجابري أشار إلى أن مصطلح الإبستمولوجيا يشكل بالنسبة للمفكر مجموعة مشكلات حيوية[١٢] لا بد من الإشارة إليها وفهم دلالاتها، وهنا نجده يدلي بثلاث ملاحظات حول المصطلح:

(١) أما الملاحظة الأولى التي يدلي بها الجابري فتتمثل في المشكل الذي تفرضه الإبستمولوجيا من حيث التعريف وتحديد ميدان البحث الخاص بها، وبيان غايتها، والكشف عن طبيعة العلاقات القائمة بينها وبين العلوم القريبة منها، أو المتداخلة معها.

(٢) وأما الملاحظة الثانية فتكمن في أن التعريف وتحديد الميدان وما إلى ذلك من الموضوعات إنما هي مسائل تنتمي إلى عالم الفلسفة، وهنا تكمن الصعوبة، إذ من أصعب الأمور أن نعزل هذه الأفكار عن الفلسفة ونتخذها ميداناً لبحث مستقل.

(٣) وأما الملاحظة الثالثة والأخيرة فتتمثل في أن الدراسات الإبستمولوجية تتناول من جملة ما تتناوله بالتحليل والنقد، نتائج العلوم، الطبيعية منها والإنسانية، إنها من هذه الناحية نوع من

فلسفة العلوم، ومن المتوقع أن تصطبغ التأملات الفلسفة للكشوف العلمية بطابعها.

إن هذه الملاحظات التي أدلى بها الجابري حول المطلح تمثل نقطة تطور هامة في فهم طبيعة تفكير الجابري حول فلسفة العلوم. إذ من الواضح أن الجابري أراد أن يضفي على المصطلح صبغة أيديولوجية تتفق مع موقفه من التراث، وهنا تبرز ثنائية (القديم/ الجديد) عند الجابري. فالقديم عنده يجعله أقرب التزاماً بتأويله الخاص للتراث وطبيعته، والمرحلة التاريخية التي يعبر عنها، والصيرورة التي انتهى إليها، وهو ما فرض على الجابري أن يلتزم بنمط تأويلي واضح في كتابيه «تكوين العقل العربي» و «بنية العقل العربي»، حيث أراد أن يجعل البعد الأيديولوجي السياسي هو الحكم الأساسي في نظرته. وهذا البعد بطبيعة الحاا يصدر عن الحديث أو المعاصر، أي عن فهمه وتمثله الثقافي الراهن الذي يعبر عن مزيج من الثقافات الغربية، أو حتى العربية في ثوبها الغربي، هذا من جانب.

كما أن الجابري يتنازعه الموقف العلمي المعاصر وما انتهت إليه العلوم الحديثة. هل نهمل هذا البعد ونحن نتحدث عن الإبستمولوجيا. إنه من الواضح أن الفلسفة تأثرت في مجملها كثيراً بتطور العلوم الحديثة. بل انعكست نتائج الدراسات العلمية على طبيعة الدراسات الفلسفية. ومن ثم فإن الجابري يريد أن يربط أو يصل هذين الخطين معاً (القديم) و (الحديث) في متصل واحد يعبر عنه (القديم/ الحديث) هذا من جانب آخر. وهذا هو السر في أن الجابري يقرر أن مصطلح فلسفة العلوم (غامض عائم). إنه من وراء هذا المصبطلح أراد أن يلفت الأنظار

إلى إمكانية تأويله على طريقته الخاصة.

نتيجة ٤: فلسفة العلوم تحليل ونقد لنتائج العلوم: نقد النتائج يتطلب فحص المنهج أولاً، وهدف التحليل المقترن بالنقد بيان قيمة ونفع النتائج التي تتوصل إليها العلوم.

٣ ـ المنظور الإنساني لفلسفة العلم:

ينظر بعض المفكرين إلى الفلسفة على أنها تنعكس بالضرورة على فلسفة العلم، وأن فلسفة العلم تستمد روحها من الفلسفة باعتبارها نشاطاً إنسانياً، وفاعلية، ونتاجاً للروح البشرية. وهذا المنظور إنما يضع في اعتباره مدى انعكاس فلسفة العلوم على حياة الإنسان ذاته، ومدى إسهامها في تشكيل جهازه المعرفي والقيمي على السواء. ومن بين من ينتمون إلى هذا التيار صلاح قنصوه الذي انغمس لفترة طويلة من الزمن في الالتحام بالعلوم الاجتماعية وقضاياها، وعايش إشكالات هذه العلوم في فلسفات متعددة، وكان من الطبيعي أن يكوّن لنفسه مفهوماً إنسانياً لهذه العلوم يخرج به ذاته من الانغماس في إشكالاتها المتعددة، فوجدناه في أول إلماحة له في مقدمة كتابه في «فلسفة العلم» يشير إلى أن للمشتغل بفلسفة العلم أن يتناول ميتافيزيقا العلم، أو ينصرف إلى علاج أسسه المعرفية، أو يلح على إبراز جوانبه القيمية(١٣). ولكنه يردف هذا القول مباشرة بأن هذا الاشتغال مرهون بتحقيق شرطين: «الأول هو أن يكون المشتغل بها واعياً بالتزامه بمنظور فلسفي يختاره.... فلا مكان للحيدة الفلسفية إزاء ما يطرح من قضايا أو مواقف»(١٤). وأما الشرط الثاني فيتمثل في أن يكون المشتغل بفلسفة العلم مدركاً بأن العلم هو موضوع بحثه الفلسفي.

والأمر المهم عند قنصوة يتمثل في أن فلسفة العلم تتحدث عن العلم في كل جوانبه دون أن تقصرها على مجال دون آخر. ومن ثم فإن فلسفة العلم تتناول أنطولوجيته، وكذلك إكسيولوجيته، فضلاً عن ربط ذلك جميعاً بمنظور شامل يحدد للعلم مكانته الخاصة بين سائر الفاعليات الإنسانية(١٥). وهذا يفسر لنا لماذا أراد قنصوة أن يؤكد منذ البداية أن كتابه اختط طريقاً خاصاً لفلسفة العلم تجعل من العلم فاعلية إنسانية، مؤسسة ثقافية أو اجتماعية لها نوعيتها الخاصة من حيث الهدف والأسلوب(١٦).

نتيجة ٥: فلسفة العلوم تتناول العلم في كل جوانبه الأنطولوجية والإبستمولوجية والأكسيولوجية، بهدف أن يصبح العلم فاعلية إنسانية.

٤ ـ الرؤية الأيديولوجية محور الإبستمولوجيا:

يطابق الفكر الفرنسي بين فلسفة العلوم والإبستمولوجيا، خلافاً للفكر الإنجليزي والأمريكي. وقد تمحورت كتابات مفكري المغرب العربي حول هذا التطابق. ومع أن سالم يفوت يحدد عنوان فلسفة العلم في كتاباته، فإنه لا يسقط هذا التصور ابتداءً، بل يناقش موضوعات فلسفة العلم من خلال الأيديولوجيا بطريقة مستقلة عن فهم الجابري.

وفي إطار الرؤية الأيديولوجية في فلسفة العلم نجد من بين الكتابات المتقدمة، الطرح الذي قدمه سالم يفوت في مؤلفه «فلسفة العلم المعاصر ومفهومها للواقع». فقد برهن سالم يفوت أنه منظر فلسفي وأيديولوجي بارع، مثلما هو طراز رفيع من المفكرين، ويعكس مؤلفه هذا رؤية الفيلسوف الذي حاول أن يتلمس الدور الذي على فلسفة العلوم أن تضطلع به في الواقع، ومن ثم وجدناه أدار بدقة ومهارة أفكار

التنظير العلمي للواقع، ليجعل من الواقع الحياتي نسيجاً يلتقي مع النظر. ولا غرابة في هذا فكتاب يفوت يقع في قسمين، خصص الأول منهما للعلوم الفيزيائية، وطرح إشكالية العلاقة بين الفلسفة والفيزياء الكلاسيكية، ثم انتقل إلى طرح للإشكالية في ضوء نظرية الكوانتم، وهنا كان عليه أن يعرض للتصورات الوضعية واللاوضعية للواقع. وأما القسم الثاني من الكتاب فقد ناقش فيه العلوم الإنسانية.

ويجب الاعتراف بنقطتين هامتين حول رؤية يفوت وهما: النقطة الأولى أنه يعترف صراحة، وينص بوضوح تام على دور الأيديولوجيا في فهم دور فلسفة العلوم في الواقع، وهذا ما يبدو من أن فلسفة العلم في رأيه تنظر للعلم ولجدله من إشكالية مغرقة في النظرية، لا تحاول أن تعري الجذور الخفية الثاوية خلف مواطن الضعف النظرية، أي عمّا هو أيديولوجي مغايرةً لسلطة العلم(١٧)، هذا من جانب. وأيضاً فإن نقد أسس الوضعية والتيارات الإبستمولوجية يجب أن يرفق بنقد الأيديولوجيا. إذ الفلسفة والإبستمولوجيا من مباحثها، هي في نهاية المطاف صراع طبقي على مستوى النظرية وعلى مستوى الأفكار، هذا من جانب آخر. أما النقطة الثانية فتتمثل في أن يفوت أعمل النقد التحليلي المدعوم بالأيديولوجيا أيما إعمال في مناقشة الإشكالات التي طرحها، وفي الدور الذي يقترحه لفلسفة العلوم حتى تلتقي بلحمة الواقع، فتكشف لنا عن الوعي من خلال الصراع(١٨).

ومن أبرز الموضوعات التي تناولها يفوت بالدراسة، ذلك النقد الذي أعمله في الفكر الوضعي في شتى اتجاهات وتصورات هذا الفكر للواقع(١٩). فهو يميز بين الوضعية الكلاسيكية والوضعية الجديدة.

وبنظرة فاحصة نقدية يعملها في البناء الوضعي ككل، يرد التصورات الوضعية إلى تصورين أساسيين هما: الأول، تمسك الفكر الوضعي بالخبرة الحسية. والثاني، كراهية التأمل الفلسفي من منظور علمي[٢٠].

لكن يفوت أحسن استخدام ملكة النقد والتحليل التي وهب إياها، فكان أن نقد التصورات الوضعية من خلال رؤيته هو، وانتهى إلى تفنيدها في ثلاث قضايا متصلة هي: الأولى، أن الفكر الوضعي الجديد تخصص في طرح الأسئلة دون الأجوبة مما يدل على ما يعانيه هذا الفكر من حيرة وعدم استقرار. والثانية، أن الوضعية على اختلاف اتجاهاتها نشأت في ظروف خاصة في تاريخ العلوم اكتنفتها أزمات وتحولات، وترتب على هذا أن أصبحت مفاهيمها المركزية مفاهيم عاجزة عن استيعاب الظواهر الجديدة. والثالثة، أن تفنيده كشف عن الأزمة الداخلية التي يعاني منها الفكر الوضعي التي يعتبرها من إيجابيات هذا الفكر الذي حاول أن يضع الحدود بين ما هو علم وما هو لا علم[٢١]. وقد أظهرت دراسة يفوت أن تصوره لفلسفة العلوم يقوم على أساس فحص تصورات الواقع لدى مختلف التيارات الإبستمولوجية لبيان أيديولوجيتها ونقد هذه التصورات من منطلق أيديولوجي.

نتيجة ٦: فلسفة العلوم إعمال للنقد التحليلي المدعوم بالأيديولوجيا.

٥ ـ إجرائية التعريف:

أدرك بعض المفكرين العرب بعض الإشكالات الدقيقة في تعريف فلسفة العلم، كما أدركوا أن مسألة تحديد، أو وضع تعريف دقيق جامع مانع لفلسفة العلم، إنما هي مسألة على درجة من الصعوبة وليست

بالأمر اليسير، خاصة وأن موضوعات هذا العلم لا زالت موضع حوار ونقاش بين فلاسفة العلم أنفسهم. ويعتبر محمد وقيدي من أكثر المفكرين العرب إحساساً بهذه المشكلة فقد قرأ الفلسفة الفرنسية وأجاد قراءة أفكارها، وكان في نظرته لكثير من موضوعات الفلسفة يقتفي باشلار.

يبين وقيدي في مؤلفه «ما هي الإبستمولوجيا؟» صعوبة تعريف فلسفة العلوم، فاعتمد على إعطاء تعريف عام لفلسفة العلوم نعتبره ذا وظيفة إجرائية فحسب نتمكن من خلاله من مناقشة المواقف الإبستمولوجية المختلفة[٢٢]، وقد بدأ وقيدي بتقديم تعريف لالاند المشهور للإبستمولوجيا وأبدى تحفظاته عليه ـ وسوف نتعرف على وجهة نظره حول هذا التعريف بعد قليل ـ وقد دفعته المناقشات التي قدمها حول تعريف لالاند إلى اقتراح التعريف التالي لفلسفة العلوم من حيث هي دراسة نقدية موضوعها المعرفة التي تنتمي إليها، أما هدف هذه الدراسة فهو البحث في الأصول المنطقية لهذه الفرضيات والمبادىء والنتائج من جهة، وبيان قيمتها من جهة أخرى[٢٣]. هذا التعريف جعل وقيدي يرى أن فلسفة العلوم منحصرة بين طرفي المعرفة في دراسة المبادىء العامة عند الفلاسفة وفي دراسة النتائج الجزئية عند العلماء[٢٤].

واللافت للنظر أن وقيدي في بحثه استشعر حاجتنا إلى تعميق الدراسة في فلسفة العلوم، وحاجتنا إلى صك رؤية خاصة بنا نحن الذات التي لا زالت تبحث عن مكانتها في هذا العالم. فنحن ما زلنا نفتقر إلى فلسفة علوم تبين لنا في أي شروط، ذاتية وموضوعية معاً،

تقودنا مبادىء عامة إلى نتائج جزئية، وتغيرات متنوعة وفي أي شروط أيضاً توحى نتائج جزئية بتعميمات تتممها وفي أي شروط ينتج الجدل مبادىء جديدة[٢٥]. ولكن هذا المطلب جاء تحت تأثير حداثة هذا العلم، وتطور النظرة للعلم والعلوم ذاتها، في هذا العصر المعقد.

نتيجة ٧: فلسفة العلوم دراسة نقدية تهدف إلى البحث في الأصول المنطقية للبناء العلمي بهدف بيان قيمتها.

٦ ـ قراءة جديدة لتعريف لالاند:

لا ينكر أحد الإسهامات المتعددة التي أزجاها عبد الرحمن بدوي للفلسفة عامة، وتاريخ الفكر في العالم العربي بصورة خاصة. لقد تنامى هذا الإسهام بعد أن انتشر أتباع مدرسته في البلدان العربية ينهجون طريقة هذا المفكر الأصيل.

يعالج بدوي المسائل المطروحة في تعريف لالاند بصورة تاريخية نقدية، فهو أولاً يقدم لنا تعريفه لكلمة إبستمولوجية epistémologie قائلاً: (كانت تدل ولا تزال عند بعض الكتاب ـ على فلسفة العلوم، ولكن بمعنى أكثر تحديداً فهي ليست دراسة المناهج العلمية، التي هي موضوع علم مناهج البحث Méthodologie ويؤلف قسماً من المنطق، وليست أيضاً تأليفات Synthese أو استباقاً اقتراحياً Conjecturale للقوانين العلمية (على طريقة الوضعية والتطورية) بل هي في جوهرها دراسة نقدية للمبادىء والفروض والنتائج التي بمختلف العلوم، ابتغاء تحديد أيها المنطقي (لا النفساني) وقيمتها ومداها الموضوعي. ولهذا ينبغي أن نميز الـ epistémologie من نظرية المعرفة Theorie de la connaissance وإن تكن الأولى مدخلاً للثانية وأداة مساعدة لا غنى عنها. هذا التمييز

يقوم في أن الأولى تدرس المعرفة بالتفصيل وبطريقة بعدية a posteriori في مختلف العلوم والموضوعات أولى من دراستها في وحدة العقل[٢٦]
إن التعريف الذي قدمه بدوي مستمد أساساً من تعريف لالاند وقد أشار بدوي إلى هذا الهامش، وقد اختلطت بعض عناصره بما ذكره لالاند.

وهنا نجد أن بدوي يشترك مع وقيدي والجابري حول رؤية محددة لتعريف لالاند وهو ما ينبغي أن ننوه به في هذه الخلاصة، إذ يحدد التعريف ضرورة التمييز بين فلسفة العلم ومناهج البحث أو ما نطلق عليه الميثودولوجيا، وبين فلسفة العلوم ونظرية المعرفة أيضاً، وأخيراً التمييز بين فلسفة العلوم وتاريخ العلوم وهذا ما سوف نشير إليه بعد قليل.

نتيجة ٨: فلسفة العلوم دراسة نقدية للبناء العلمي ككل لتقدير القيمة المنطقية لعناصر البناء.

٧ ـ المنظور الشمولي للتعريف:

استبان لنا إذن أن هناك مشكلات كثيرة حول تعريف فلسفة العلوم، كما أن هناك وجهات نظر متعددة لطبيعة هذا العلم. وقد استدعى هذا الأمر انتباه المفكر العربي محمد على أبو ريان، فحاول أن يطل بفكره على بعض جوانب التعريف في نظرة بانورامية.

ويعتبر محمد على أبو ريان طرازاً رفيعاً من الفلاسفة العرب، امتاز بإسهاماته الفكرية المتعددة، وتأريخه للفكر الفلسفي في شتى مراحله، وفي هذا الجانب تكمن أصالته كفيلسوف له رؤية انعكست بطبيعة الحال على تحليلاته الفلسفية. يمتاز مؤلفه «الفلسفة ومباحثها» بأنه

من المؤلفات الواسعة الانتشار لعمقه ودقة تتبعه ورصده الدقيق لأبعاد الفكر الفلسفي.

تنبه أبو ريان في تقديمه للطبعة الثالثة لهذا المؤلف إلى أن مبحث فلسفة العلوم موضع جدل بين المتخصصين في هذا المجال من حيث تحديد موضوعه والدراسات التي تنطوي تحته[٢٧] . هذا الفهم جعله ـ متابعاً المدرسة الفرنسية، وعلى خلاف الطريقة الفرنسية ـ أكثر حرصاً على إلقاء الضوء على فلسفة العلوم، فوجدناه يقدم لنا التعريف القائل إن فلسفة العلوم ليست سوى شكل من أشكال المنطق قوامه منهج تحليلي نقدي ينصب على العلم منذ نشأته، ثم على مناهج البحث العلمي ونقد المعرفة العلمية[٢٨] . ووفق هذا التحديد نجد أبا ريان يشير إلى متطلبات هذه الدراسة. ولذا فهو يميز بين ثلاث صور من المعارف الفلسفية العلمية التي قد تختلط في ذهن الباحث وهي: تاريخ العلوم الذي يحتاج الباحث فيه إلى أن يجمع بين عقلية المؤرخ والعالم الفيلسوف، ثم مناهج البحث العلمي وأخيراً الإبستمولوجيا.

والحق أن وجهة النظر التي يعرضها أبو ريان موضع نظر، إذ لا خلاف بين الباحثين حول تحديد مجال فلسفة العلوم وما ينطوي تحتها من دراسات، أضف إلى هذا أن التصورات العلمية الحديثة تضع في اعتبارها أن فلسفة العلوم ليست تخصصاً فحسب، وإنما هي بناء وعلم متكامل قائم بذاته، وهذا ينطبق أيضاً على تاريخ العلوم ومناهج العلوم. لكن وضعية الدراسات الفلسفية عندنا في الوطن العربي في هذه الفروع والتخصصات المتقدمة من العلم هو السبب في مثل هذه النظرة.

نتيجة ٩: فلسفة العلوم تتبع العلم بالتحليل والنقد وتدرس المناهج ونقد المعرفة العلمية.

٨ ـ المنظور النقدي التحليلي المقارن:

لقد تبينت منذ البداية مدى الصعوبة الكامنة وراء أي محاولة لتعريف فلسفة العلوم، وربما كانت هناك بعض المبررات لهذه الصعوبة، فالموضوع في حد ذاته كما أشار «الجابري» (قديم/ جديد) في آن واحد دقيق للغاية، وقد ارتبطت دقته بمعرفتنا الحديثة به كموضوع، ومع الاقتناع بهذا، فإنني حاولت في كتاب «المنطق الاستقرائي» أن أضع تعريفاً لهذا الموضوع، فكان أن ذهبت إلى أننا نعني بفلسفة العلوم الدراسة «التي تقوم على فحص مناهج العلماء ونقدها، وتحليل عناصر البناء العلمي ككل، وتناول مشكلات العلم من جوانبه المعرفية»[٢٩]، وذهبت أيضاً إلى حد القول «وما نعنيه بفلسفة العلوم أنها دراسة تقوم في موضع وسط بين العلم والفلسفة لأننا لا نتناول مشكلات العلم وبناءه من زاوية فلسفية بحتة، على ما يفهم من كلمة فلسفة، أو من زاوية علمية بحتة على ما يفهم من كلمة علم، ففلسفة العلوم تنصب على دراسة شيء مختلف تماماً»[٣٠]. عند هذا الحد تبينت أن فلسفة العلم تجمع بين نظرات الفلسفة وقضايا العلم؛ ولكن حين أصدرت الجزء الثاني من فلسفة العلوم بعنوان (المشكلات المعرفية) وجدتني ذهبت فيما قررت إلى وجهة نظر متطورة، حيث ذكرت في بداية الأمر أن التطورات العلمية الحديثة «تفرض علينا ضرورة مراجعة فهمنا لبعض الأفكار الفلسفية الهامة المتعلقة بالعلم لنتبيّن مدى التغير الذي طرأ على مسألة التفسير العلمي من الزاوية الإبستمولوجية،

وحتى نكشف عن عمق التغير ذاته»[٣١]،وقد قادني هذا الفهم إلى أن هذا المستوى من المراجعة يتطلب «نظرة نقدية مقارنة» فكان أن تبينت أهمية التقاء النقد مع المقارنة في فحص النظريات المعاصرة، وكان هدفت من تطبيق هذا المنظور النقدي المقارن أن «نتبين المعنى الكامن وراء البعد الثوري في هذه النظريات، والاختلافات الجوهرية بين آراء هؤلاء العلماء وبين أقرانهم من التقليديين، وإمكانية نقل هذه الآراء من المستوى النظري إلى المستوى التطبيقي للعلم، حيث نفحص الأسس الإبستمولوجية لكل من الفيزياء الكلاسيكية وفيزياء أينشتين[٣٢]. وقد وجه الجزء الثاني «المشكلات المعرفية» دعوة للباحثين تقول إن الدراسة المعروضة في هذا الجزء جاءت كخلاصة فكر نقدي ونظر تحليلي (للمشتغلين) بالدراسات العلمية والمنطقية وإبستمولوجيا العلم (وتوجيه الدعوة) لباحثينا لإثراء هذا الميدان الخصب لدراسة فلسفة العلوم من منظور جديد بتلاءم مع واقع التغيرات العلمية التي يعيشها عصرنا[٣٣].

نتيجة ١٠: فلسفة العلوم تقوم في موضع وسط بين الفلسفة والعلم، تلتزم بالنظرة النقدية المقارنة لمناهج العلماء، وعناصر البناء العلمي، والمشكلات المعرفية للعلم: النقد بهدف الفحص لنبذ ما لا ضرورة له، والنقد بمعنى التفنيد واقتراح البدائل من خلال فحص الأسس الإبستمولوجية.

هـوامش الفصـل الثالـث

(١) محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، مكتبة الجامعة العربية، بيروت، ١٩٦٦، ص ٦.
(٢) محمود فهمي زيدان، نظرية المعرفة، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٩، ص ٥
(٣) المرجع السابق، ص ٨ ـ ٩.
(٤) محمود فهمي زيدان، مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠، ص ١١.
(٥) المرجع السابق، ص ٢٧.
(٦) محمد عابد الجابري، تطور الفكر الرياضي، ص ١١
(٧) المرجع السابق، ص ١٨.
(٨) المرجع السابق، ص ١١.
(٩) المرجع السابق، ص ١٤.
(١٠) المرجع السابق، ص ١٧.
(١١) المرجع السابق، ص ٧.
(١٢) المرجع السابق، ص ٤٣.
(١٣) صلاح قنصوه، فلسفة العلم، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١، صفحة و.
(١٤) المرجع السابق.
(١٥) المرجع السابق.
(١٦) المرجع السابق. ص ٢٥.
(١٧) سالم يفوت، فلسفة العلم المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٦، ص ٧

(١٨) المرجع السابق، ص ٨٨ وما بعدها.
(١٩) المرجع السابق، ص ١٠٩.
(٢٠) المرجع السابق، ص ١٤٤ ـ ١٦٣.
(٢١) المرجع السابق، ص ٣٢.
(٢٢) محمد وقيدي، ما هي الإبستمولوجيا؟ دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٣، ص ٧.
(٢٣) المرجع السابق، ص ١٢.
(٢٤) المرجع السابق، ص ٤٢.
(٢٥) المرجع السابق، ص ٤٢.
(٢٦) بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص ٦٦.
(٢٧) محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٤، ص ٣ ـ ٤.
(٢٨) المرجع السابق، ص ٧٥.
(٢٩) ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم: المنطق الاستقرائي، ج ١، دار النهضة العربية، ١٩٨٤، ص ١١.
(٣٠) المرجع السابق، ص ١١ ـ ص ١٢.
(٣١) ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم: المشكلات المعرفية، ج ٢، دار النهضة العربية، ١٩٨٤، ص ١٢.
(٣٢) المرجع السابق، ص ١٣.
(٣٣) المرجع السابق، ص ١٤.

الفصل الرابع

فلسفة العلوم

من نتائج التعريف إلى لائحة الموضوعات

١ ـ صعوبات التعريف بفلسفة العلوم.

٢ ـ حداثة فلسفة العلوم.

٣ ـ المدخل الإبستمولوجي لفلسفة العلوم.

٤ ـ لائحة الموضوعات في فلسفة العلوم.

يمكن لنا من كل ما تقدم من تعريفات واستنتاجات أن نستخلص النتيجتين التاليتين اللتين نعتبرهما برنامج عمل واضحاً:

النتيجة ١: فلسفة العلوم تتناول بالدراسة والبحث والتحليل النقدي المشكلات ذات الطابع الفلسفي المتعلق بالعلم، وهذا لا يتضمن مناقشة مشكلات معينة بالذات دون غيرها، وإنما دراسة ما هو مشترك بين العلوم.

النتيجة ٢: وما هو مشترك بين العلوم جميعاً يتمثل في التحليل والنقد والمنهج: التحليل بمعنى تحليل البناء العلمي ككل إلى عناصره وأسسه لتحديد طبيعة تلك الأسس وما يترتب عليها من قضايا ونظريات مشتقة. والنقد بمعنى الإشارة إلى الحركات النقدية التي تنظر في الأسس والمبادىء التي تقوم عليها العلوم، وإعادة النظر فيها من جديد بالتحليل والضبط المنطقي. والمنهج بمعنى أن فلسفة العلوم تتضمن الإشارة حتماً إلى المناهج العلمية.

١ ـ صعوبات التعريف بفلسفة العلوم:

لكن من الواجب علينا أن نتساءل الآن حول ما تقترحه علينا التعريفات السابقة. إن فكرة النظر العقلي هنا على درجة من الأهمية، إذ أن التعريفات السابقة التقت في نقاط، واختلفت في أخرى، وفق المنظور الإبستمولوجي لكل منها.

أولاً: ألمحت التعريفات السابقة إلى مسألة «صعوبة» التعريف،

ولكن لا واحد منها صَرّح بتلك المسألة. وترتب على هذا أننا لم نحصل على تعريف جامع مانع لهذا العلم الوليد. ظهرت الصعوبة عند «زكي نجيب» من استخدامه لألفاظ مثل «مجرد العبارات الشارحة» و «حديث عن تلك العلوم» وتوارثها تلامذته الجدد بدون تدقيق[1]. كما استبانت الصعوبة ذاتها عند «الفندي» من رأيه في أن فلسفة العلوم «تتضمن الإشارة إلى» وأنها «الدراسة التي لا تعني فقط»... وإنما تهدف كذلك... كما تبدت عند «محمود زيدان» في قوله: «مناقشة نقدية.... بالإضافة إلى.... وأنها تشتمل على مجالين، المجال الأول.... أما المجال الثاني.. ونفس الصعوبة تبدو قوية عند الجابري في قوله: «مصطلح غامض عائم»، كما تظهر عند صلاح قنصوة في منظوره المؤسساتي الإنساني حيث جعلها تتحدث عن العلم من كل جوانبه، وقد كشفت الصعوبة عن جوهرها الأكيد عند «وقيدي» الذي اعتمد على «إعطاء تعريف عام لفلسفة العلوم... وتبدو تلك الصعوبة أيضاً فيما التمسه كاتب هذه السطور في وقت ما حيث أكد أنها «دراسة تقوم في موضع وسط بين العلم والفلسفة».

والواقع أن فكرة الصعوبة المتضمنة في التعريف ليست وليدة الصدفة، وإنما نشأت هذه المسألة نتيجة لحداثة الموضوع ذاته، فمن المعروف أن أول مؤتمر دولي لفلسفة العلوم انعقد في باريس عام ١٩٣٥، ومع هذا فإن المؤتمرين لم يتفقوا على تحديد مجال محدد للبحث في فلسفة العلوم، ومن ثم فإن المسائل التي تعالج في فلسفة العلوم أمر مختلف فيه أشد الاختلاف.

لكن ينبغي أن ننبه، في الوقت نفسه إلى أن الصعوبة المشار إليها

لم تمنع الكتاب عندنا أن يدركوا اتصال ميدان فلسفة العلوم بميادين أخرى مثل الفلسفة والعلم وتاريخ العلوم والأيديولوجيا وغيرها مما يعني أن الدارس لهذا العلم يفترض فيه الإلمام بنصيب وافر من المعرفة حول هذه الموضوعات ودورها الإبستمولوجي في نسق فلسفة العلم ذاته.

ثانياً: إن ما أشار إليه وقيدي من فكرة«اللجوء لاستخدام التعريف الإجرائي مسألة تحتاج إلى نظر وتدقيق، لأن الضرورة الإجرائية هنا تقترح علينا إما أن نقبل التعريف أو نرفضه ونرفض كل ما وراءه»، بمعنى أنه إما أن نقبل المبدأ الذي نقيم عليه تعريف فلسفة العلوم، فنشرع بالتالي في البحث وإعمال الفكر لنتوصل لمعطيات التعريف المقترح، أو أن نرفض مبدأ التعريف من أساسه، ومن ثم لا نعطي لأنفسنا فرصة يكون فيها العلم ممكناً. ولكن تعريف وقيدي يلتقي مع وجهات النظر الأخرى، وما اقترحه من إجرائية أمر يتعلق بالشق الثاني من رؤيته المقترحة وهي: تحت أي شروط يمكن إنتاج فلسفة علوم ذاتية وموضوعية معاً؟

ثالثاً: اتسمت بعض التعريفات السابقة بطابع سلبي محض، إذ اقترحت رؤية تكاد تفقد في غمارها فلسفة العلوم فإذا كانت فلسفة العلوم مجرد حديث حول العلم، أو عن العلم، أو هي مجرد أقوال تقال عن العلم، فإن هذا الرأي يفقد الموضوع ذاتيته وخصوصيته، ومن ثم تتحول فلسفة العلم إلى مجرد فلسفة لا طائل من ورائها، ويترتب على هذا أن كل ما يتبعه فيلسوف العلم من إجراء سوف لا يشكل مجالاً حقيقياً لدراسة هذا العلم بل سيصبح هامشياً. وربما كانت هذه الفكرة

هي التي جعلت صلاح قنصوة يتصور أن القضاء على الصعوبة لن يكون إلا بحشد ما يمكن قوله عن العلم أنطولوجيا وإبستمولوجيا وإكسيولوجيا داخل التعريف، بحيث تلتحم كل هذه المباحث مع بعضها داخل منظور أيديولوجي يجعل العلم فاعلية إنسانية. ولكن متى لم يكن العلم فاعلية إنسانية، إيجاباً أو سلباً؟ إن العلم يؤثر حتماً في حياة الإنسان والمجتمع، وتختلف درجات هذا التأثيروفق منظورنا الأيديولوجي.

ولكن إذا كانت فكرة التوصل لتعريف إيجابي تشكل صعوبة بالنسبة لنا، فهل هي كذلك بالنسبة لعلماء الغرب؟ وإذا كان الأمر كذلك، ألا يمكن التوصل لتعريف فلسفة العلوم بجهة السلب، أعني باستبعاد العناصر التي لا يتضمنها التعريف؟

واقع الأمر أن مسألة التعريف وصعوبته، والمجال وتحديده، لم تكن مشكلتنا نحن العالم العربي فحسب، وإنما هي مشكلة يعاني منها الفكر الغربي أيضاً، ولم يتغلب عليها بعد، بل الأبعد من هذا أن المشكلة لم تعد تشغل القطاع الأكبر من فلاسفة العلم في أوروبا والغرب عامة. وربما كان السبب في هذا أن فلسفة العلوم تندرج تحتها فلسفات للعلوم جزئية، لكل منها تصوره الخاص، وموضوعاته الخاصة، وتعريفه الخاص. والعلماء في الغرب يتخصصون في موضوع محدد داخل فرع واحد من فروع فلسفة العلم، وربما جزئية واحدة تندرج تحت الموضوع، ولا يجدون غضاضة في الإشارة إلى عدم معرفتهم المحددة ببقية الموضوع. ومن ثم فإن صعوبة التعريف قد تبددت عندهم بعد أن قنع فكرهم بالتعامل مع الموضوع الجزئي، أي فلسفة العلم، كذا دون أن يشغلوا بالهم بالتصور الكلي لفلسفة العلوم.

وفي مقابل هذا حصرنا أنفسنا في إطار الكلي، نتعامل معه وكأننا على درجة كافية من الوعي بكل جزئياته، ومن ثم تصورنا بالضرورة أن كل من يتحدث عن فلسفة العلوم عندنا لا بد وأنه يعلم يقيناً فلسفات العلوم الجزئية، وهذا وهم!

ويبدو أن المسألة فرضت نفسها على الفكر الغربي مرة أخرى بصورة ملحة فعاود بعض الكتاب طرق بابها من جديد، ولكن ليس من جهة الصعوبة وإنما من جهة الحداثة. هل الموضوع حديث أم هو قديم؟

٢ ـ حداثة فلسفة العلوم:

وقضية حداثة فلسفة العلوم كتخصص، شغلت أحد أعلام المفكرين في هذا العصر وهو أرنست نيجل الذي فضل في مؤلفه الذائع الشهرة «تركيب العلم: مشكلات في منطق التفسير العلمي» أن يناقش هذه المسألة في بداية مقدمته[٢]، ليكشف عن الأبعاد الحقيقية للمشكلات، ويضعها في سياقها التاريخي والبحثي.

ويقرر نيجل أنه على الرغم من أن المصطلح «فلسفة العلوم» يدل على فرع من التخصص يمثل دراسة حديثة نسبياً، فإن التسمية في حد ذاتها تشير إلى أبحاث متصلة اندرجت في الماضي تحت أقسام الفلسفة التقليدية، خاصة تلك الدراسات المتعلقة بالمنطق، ونظرية المعرفة، وبعضها اندرج تحت الميتافيزيقا والفلسفة الخلقية والاجتماعية[٣].

ومع أن نيجل يقرر هذا، أي يقرر صراحة أن الموضوع جديد/ قديم في الوقت نفسه، بمعنى أن موضوعات فلسفة العلوم في حد ذاتها بحثت ضمن إطار تسميات أخرى مثل المنطق أو نظرية المعرفة، فإنه

فيما يبدو وجد أن هذه المشكلة انعكست على طبيعة تعريف فلسفة العلوم، وهذا ما جعله يؤكد أن فلسفة العلوم، كما حددت في الوقت الراهن، لبست موضوعاً محدداً تماماً من وجهة نظر التحليل[٤] فأبحاثها متعددة متنوعة. ولذا فإن نيجل يرى أن فلسفة العلوم تهتم بمجموعة متكاملة من التساؤلات.

ولكن مع هذا، لم يَنْسَ نيجل أن يدافع عن طريقته.الوضعية في الفهم والدراسة لفلسفة العلوم مما جعله يرى أن مجال فلسفة العلوم محكوم بهدف تحليل منطق البحث العلمي والتركيب المنطقي للناتج العقلي[٥]. وفي هذا الإطار وجد نيجل أن دراسة منطق العلم يمكن أن تنقسم إلى ثلاثة أقسام أساسية هي:

أولاً: قسم يهتم بالمشكلات التي تتناول طبيعة معرفة التفسير العلمي، وبناءاتها المنطقية وعلاقاتها ووظيفتها في البحث وتحديداتها للمعرفة النسقية.

ثانياً: قسم يركز على دراسة وفهم التساؤلات المهتمة بالبناء المنطقي للتصورات العلمية.

ثالثاً: قسم يهتم بالتساؤلات التي تتناول تقييم الآراء المعرفية المختلفة في العلوم، وبناء الاستدلال الممكن منها، والمبادىء المستخدمة في تقدير أهمية البنية العلمية، وصحة الحجة الاستقرائية.

لا شك أن هذه النظرة جعلت نيجل يعتبر أن فلسقة العلوم تتناول الأنماط المنطقية التي يتناولها التفسير العلمي في مجال العلوم، وبناء التصورات العلمية، وصحة النتائج العلمية[٦]، أي أن نيجل أراد أن يحدد مجال فلسفة العلوم من خلال زاوية التفسير العلمي، ومن ثم

يجعل التفسير متقدماً على مجال الموضوع ذاته، وله الأسقية المنطقية. ولكن هل يمكن لنا أن نزعم أولوية التفسير على التعريف؟

إن هذا التصور الذي طرحه «نيجل» يشير بالضرورة إلى محاولته فرض إطاره التصوري لطبيعة موضوعات فلسفة العلوم، ومن ثم يجعل الأنماط المنطقية التي سوف يتناولها تالية على تصوره، ويصبح تحديدها بناء على فهمه الخاص، وليس بناء على طبيعة الموضوع الذي ينشأ من خلال التعريف.

وربما كان «جون لوزي» John Losee أكثر دقة من نيجل في مناقشاته لفلسفة العلوم من حيث النشأة والتطور، فنجده في كتابه «مقدمة تاريخية لفلسفة العلوم» الذي صدر في طبعته الأولى عام ١٩٧٢، يذهب في التصدير إلى أن كتابه عبارة عن تخطيط تاريخي للآراء المتطورة حول المنهج العلمي. ويؤكد على التطورات التي حدثت بعد عام ١٩٤٠، ذلك أنه لم تبذل أية محاولة لتصوير التاريخ السابق على هذه الفترة في فلسفة العلوم. ومن ثم فإن هدفه الأساسي العرض لا النقد، حتى يمكن أن التوصل إلى معرفة حقيقية للإنجازات العظيمة التي تمت في فلسفة العلوم[٧]. ومن ثم فإن جون لوزي يجعل تصوره للموضوع لاحقاً على فترة انعقاد أول مؤتمر دولي لفلسفة العلوم في باريس عام ١٩٣٥.

يذهب جون لوزي إلى أن تقرير رأي ما حول مجال فلسفة العلوم هو شرط ضروري مسبق لكتابة تاريخ فلسفة العلوم، وهو في الوقت نفسه يدرك أن الفلاسفة والعلماء ليسوا على اتفاق تام على طبيعة فلسفة العلوم. كما أن فلاسفة العلم الممارسين، غالباً ما نجدهم على اختلاف

حول هذا الموضوع الدقيق ـ وربما كان الفندي من أهم فلاسفة العلم المعاصرين الذين تنبهوا إلى مثل هذا الاختلاف، فنبه عليه قبل أن يشير جون لوزي إلى هذه المسألة بسنوات طويلة، وذلك حين ذهب إلى تقرير أن المسائل التي تعالج في فلسفة العلوم أمر مختلف فيه أشد اختلاف(٨)، وقد ترتب على هذا الاختلاف أن تنوعت موضوعات فلسفة العلوم ذاتها. وربما كانت الأمثلة المعاصرة دليلاً على هذا الخلاف. فالآراء التي تبادلها «ستيفن تولمن» و«أرسنت نيجل» حول ما إذا كان ينبغي لفلسفة العلوم أن تكون دراسة لمشكلات التفسير والتأييد، كما تم التعبير عنها في المنطق الاستقرائي، هذه المسائل كلها أضفت طبيعة خلافية حول طبيعة الموضوع ذاته، وطريقة تناوله، وحول ما هي التصورات التي يمكن أن تندرج تحت الموضوع.

الواقع أن المسح التاريخي لفلسفة العلم، يكشف عن مداخل هامة، أووجهات نظر يمكن أن يتمحور حولها موضوع فلسفة العلوم ككل. ويمكن لنا في هذا الصدد أن نشير إلى وجهتي نظر أساسيتين، واحدة مأخوذة من الغرب وتراثه وهي التي يتبناها «جون لوزي» وبموجبها يتعقب المداخل الرئيسية التي نلتقي بها في فلسفة العلوم، بمعنى أنه يتعقب المنظورات المتعددة على المستوى الإبستمولوجي. وأما وجهة النظر الأخرى فهي وجهة النظر العربية التي يعبر عنها ثابت الفندي، ووفقاً لها يشير إلى الموضوعات المندرجة تحت تصور فلسفة العلوم من منظور إبستمولوجي ـ منطقي.

٣ ـ المدخل الإبستمولوجي لفلسفة العلوم:

تعقب جون لوزي المداخل المختلفة في فلسفة العلوم وحصرها

في أربعة اتجاهات رئيسية[٩] وهي:

١ ـ اتجاه يقرر أن فلسفة العلوم هي صياغة وجهات نظر وآراء حول العالم، متسقة مع النظريات العلمية، وتستند إليها بمعنى من المعاني. ووفق هذا الرأي يتمثل هدف فيلسوف العلم أساساً في أن يقدم لنا تقيماً للتضمنات الأوسع للعلم. هذا المدخل قد يأخذ صورة التأمل في المقولات الوجودية التي نستخدمها حين نتحدث عن «مثل كذا». وأهم من يعبر عن هذه الوجهة من النظر الفيلسوف الميتافيزيقي الرياضي ألفرد نورث هوايتهد الذي استطاع أن يستوعب التطورات المعاصرة في الفيزياء وطبق مفاهيمها على الميتافيزيقا، وهو ما يبدو لنا بوضوح من وضعه مقولة العملية مكان الجوهر والتأثير مكان الصفة.

٢ ـ اتجاه آخر يذهب أنصاره إلى أن فلسفة العلوم هي مجرد عرض لافتراضات العلماء المسبقة، وأنه يتعين على فيلسوف العلم أن يشير إلى أن العلماء يفترضون أن الطبيعة يوجد بها انتظامات، أي اطرادات، وكذلك فإن على فيلسوف العلم أن يبحث عن الجوانب السُّسيولوجية في معرفة العلماء، وهذا الجزء من البحث لا شك يجعل المحور السُّسيولوجي أقرب إلى التصور[١٠].

٣ ـ أما وجهة النظر الثالثة فتكمن في أن فلسفة العلوم تمثل نظاماً تكون فيه التصورات ونظريات العلم قد تم تحليلها بصورة كافية.

إلا أن هذه الوجهة من النظر لا شك لن تقدم لنا شيئاً جديداً أكثر من كونها تعرض لمعاني التصورات مثل الجزئيات، والموجات، والمركبات، وما إلى ذلك في الاستخدام العلمي. كذلك لا شك

عندنا من أن هذه النقطة بصفة خاصة تعرضت لنقد شديد من جلبرت رايل الذي يرى أنها ليست فلسفة علوم حقيقية لأنها تشير وكأن الفيلسوف يحتاج إلى فيلسوف العلم ليفسر ويشرح له معنى التصورات العلمية.

وهنا لدينا احتمالان: الأول إما أن العلماء يفهمون فعلاً التصور الذي يستخدمونه ومن ثم فإنهم ليسوا في حاجة إلى إيضاحه. الثاني وإما أن العالم لا يفهم التصور فعلاً، ومن ثم فإن عليه أن يبحث عن العلاقات القائمة. وهذا البحث في حد ذاته، هو نشاط علمي نمطي، ولا أحد يستطيع أن يدعي أن العالم في كل مرة يحاول أن يقدم فيها على هذه العملية، يمارس فلسفة العلم. وهنا نتتهي إلى النتيجة القائلة بأنه ليس كل تحليل علمي للتصورات يتسم ضرورة بأنه بحث في فلسفة العلوم. وهذا في رأينا يصدق على إنتاج الوضعية المنطقية وتصوراتها، فلم تكن الوضعية المنطقية بصدد البحث في فلسفة العلم. لقد مارس روادها «ما وراء الفلسفة».

٤ ـ أما الاتجاه الرابع فيتمثل في أن فلسفة العلوم تبحث عن إجابات على تساؤلات محددة مثل: ما هي الخصائص التي تميز البحث العلمي عن أنماط البحث الأخرى؟ وما هو الإجراء الواجب على العلماء اتباعه في مجال البحث في الطبيعة؟ وما هي الشروط التي يجب استيفاؤها للتفسير العلمي ليكون صحيحاً؟ وما هي المكانة المعرفية للقوانين العلمية والمبادىء؟

إن هذه المجموعة من التساؤلات لا بد من وضعها في الاعتبار لإقامة التمييز بين ممارسة العلم والتفكير حول ما يجب أن يكون عليه

العلم. وتحليل المنهج العلمي هو نظام من الدرجة الثانية.

والواقع أن بعض فلاسفة العلم في هذا العصر يأخذون بوجهة النظر الأخيرة، ويعتقدون أن فلسفة العلوم بهذا المعنى يمكن أن تزودنا بتصورات جديدة وحيوية. كذلك نجد أن الاتجاه الأخير يتضمن الإشارة إلى بعض جوانب مهمة من الاتجاه الثاني. إن تحليل معاني التصورات قد يكون ملائماً لتمييز البحث العلمي من أنماط البحث الأخرى. وعند هذا المستوى نجد أن «جون لوزي» أوثق اتصالاً بهذا المدخل، ويصبح تناوله لهذه المداخل من المنظور الإبستمولوجي، كما أنه يتناول دراسته لفلسفة العلوم من منظور إبستمولوجي أيضاً.

٤ ـ لائحة الموضوعات في فلسفة العلوم:

يعبر «الفندي» بأصالته وحسه الفلسفي، عن مرحلة هامة من مراحل تكون الفكر العربي العلمي بصفة عامة، والفكر المصري الحديث بصفة خاصة، فقد فهم المهمة الأساسية للفلسفة وتبين أن العمل الأساسي للفيلسوف يكمن في وظيفته النقدية التي تجعله يدير العقل حول الأشياء يتأملها، ويحللها ويركب من بين عناصرها ما هو جديد، وتلك وظيفة إبداعية من الطراز الأول لا تتاح لكثير من العقول.

حين نظر الفندي في أصل موضوع فلسفته الرياضية وجد أن لا مناص من الكتابة عن فلسفة العلوم بصفة عامة، ومن ثم كان أن وضع يده على زبدة الموضوع، وأشار ببنانه إلى كيف نشأت فلسفة العلوم في أحضان النقد العلمي، وكيف أن الأمر المهم في هذه الفلسفة ليس البحث عن منهج علمي يحتذى أو يفرض، وإنما تحليل البناء العلمي القائم فعلاً إلى عناصره وأسسه، ونقد هذه الأسس لنبذ ما لا ضرورة

له، وتقويم الحقيقة العلمية في نطاق حقائق المعرفة الإنسانية[١١]، ومن ثم فإنه من الواضح أن الفندي أراد أن يجمع بين التحليل والنقد في فلسفة العلوم. وقد لا يكون من قبيل المبالغة إذ قلنا إنه يجعل للنقد الصدارة على التحليل، ويستخدم النقد بمستويات مختلفة على ما سوف نشير فيما بعد.

ويتمثل الأمر الهام في أن الفندي حين تبين الاختلاف في وجهات النظر حول فلسفة العلوم في أعقاب مؤتمر باريس الذي عقد عام ١٩٣٥، نظر إلى فلسفة العلوم من خلال موضوعاتها، ليجمع ولأول مرة في نظرة فريدة بين تاريخ فلسفة العلوم ومنطق البحث في فلسفة العلوم متوجاً هذا التزاوج بروح النقد التي التزمت بالتحليل الإبستمولوجي، لا التحليل على طريقة الوضعية المنطقية. والفندي في هذا يلقننا الدرس الأساس للوظيفة الخالدة للفيلسوف الذي يحاول أن يعرف على الدرب الديكارتي الأصيل. ومن هذا المنطلق وجدنا الفندي يصنف موضوعات فلسفة العلوم في أربعة أساسية، يرى أنّ أي بحث في فلسفة العلوم لا بد وأن يندرج حتماً تحت واحدة منها.

التصور الأول: هناك موضوعات ذات طابع منطقي صرف، وهذه الموضوعات كما يقول الفندي إما موضوعات من المنطق الرمزي نفسه أو أبحاث في التعريفات والقضايا الخاصة بعلم ما مع تحليلها تحليلاً رمزياً[١٢]. والتحليل هنا يهدف أساساً إلى اشتقاق الحدود المعرفة بعضها من بعض. وبرهان القضايا أو النظريات على أساس المسلمات.

التصور الثاني: هناك موضوعات ذات طابع فني علمي. فإذا كنا بصدد البحث في الرياضة كان علينا أن نتناول أسس البناء الرياضي

ككل، أو أسس النظرية التي نعرض لها بغرض استقصاء الأصول والمسلمات. وإذا كنا في ميدان الطبيعيات كان من الضروري البحث في الأفكار الأساسية التي تستند إليها مثل أفكار الزمان والمكان، والحركة والضوء والسرعة والذرة، وبالجملة كل الثوابت في الطبيعيات الرياضية[١٣].

التصور الثالث: هناك أيضاً موضوعات ذات طابع منهجي مثل البحث في النسق الاستنباطي في الرياضيات وشروطه، أو كالبحث في الاستقراء ومشكلاته في الطبيعيات.

التصور الرابع: وهناك أخيراً موضوعات ذات طابع فلسفي ومثالها المواقف الفلسفية الأساسية التي يقفها الباحث حيال حقائق علم ما من العلوم[١٤]، كأن نبحث فلسفياً في مذاهب الصلة بين الفلسفة والرياضة، أو نتحدث عن العلية أو القانون أو الفرض أو الحتمية، وما إلى ذلك من الأفكار الأخرى.

والواقع أن الفندي حين عرض علينا هذه التصورات، إنما قدم لنا أول برنامج علمي للبحث في فلسفة العلوم، وهو ما نريده من دراساتنا أيضاً. ولكن هل فكر أحد أن برنامج الفندي يجب النظر فيه، أو ينبغي أن يوضع قيد التنفيذ؟ أغلب الظن أن قلة قليلة من المفكرين العلماء في وطننا العربي هم الذين لمسوا أهمية وجود مثل هذا البرنامج وعملوا في أبحاثهم وفقاً له. لقد وضع الفندي هذا البرنامج المتكامل للبحث العلمي في أواخر الأربعينيات، ولم تظهر فكرة برامج الأبحاث العلمية إلا منذ عهد قريب، فهل يعني هذا أننا متخلفون عن ركب الأبحاث العلمية في فلسفة العلوم.

لا شك إذن أن قضية التعريف شغلتنا بصورة جوهرية، ولكنها أيضاً وفق ما تبيناه منذ البداية فرضت علينا أن ننظر في بعض التمييزات بين فلسفة العلوم وغيرها من الحقول الأخرى (أو بلغة أنصار لالاند بين الإبستمولوجيا والميثودولوجيا) وحتى نقف على حقيقة التطورات في هذا الجانب، ينبغي علينا أن نتدرج شيئاً فشيئاً لنعرف حقيقة تلك التمييزات، وموضعها من البحث في فلسفة العلوم، إذ أن الموقف من التعريف انعكس بالضرورة على مسألة التمييز.

هوامش الفصل الرابع

(١) لا غرابة أن نجد تأثيرات فكر الأستاذ زكي نجيب محمود تنتقل إلى أجيال تلامذته، تؤثر في بنية الفكر ومحتواه وتطبعه بطابعها؛ وأبلغ دليل على هذا التصور ما كتبه (محمد مهران وحسن عبد الحميد) في كتابهما بعنوان «في فلسفة العلوم ومناهج البحث»، مما يثبت تأثرهما بالأستاذ «زكي نجيب محمود» حيث حاول المؤلفان تقديم «تعريفات» لفلسفة العلوم، كل منها يفسر الآخر، أو بعضها يشرح بعضاً، وهو ما أعنيه تماماً من استخدام لفظة «تعريفات» التي تدل على عدم استقرار التصور في الذهن، أو على تمثل الذهن لموضوعات مختلفة من المفترض أن تندرج في التعريف، ويصعب في نفس الوقت إدراجها في تعريف واحد. وأيضاً كلمة «يشرح» التي استخدمها هنا، تشير إلى نفس الشيء الذي أرادا أن يعبرا عنه في محاولة التعريف.

وإذا تساءلنا عن دلالة مصطلح فلسفة العلوم عند «مهران ـ حسن» لوجدنا أنهما يقصدان من هذا المصطلح أن يدل بصورة واضحة على «التحليل المنطقي الدقيق لمفاهيم العلم ومناهجه (راجع في فلسفة العلوم ومناهج البحث، ص ٢٠). ولا شك أن التحليل من بين التصورات التي يمكن أن يدل عليها مصطلح فلسفة العلوم، كما أشار إلى ذلك «زكي نجيب»، لكن المسألة تتجاوز مجرد التحليل؛ إذ أن التحليل يمثل أحد المستويات التي يمكن أن يتعامل معها المفكر في فلسفة العلوم، خاصة إذا كانت المسألة تتعلق بإجراء مسح لمعنى بعض التصورات المستخدمة، في سياق تاريخي معين. أضف إلى هذا أن مجرد تحليل مفاهيم العلم ومناهجه، أقول «مجرد هذا التحليل» لن يعيدنا كثيراً في النفاذ إلى ماهية الموضوع ذاته، كما لن يضيف هذا شيئاً جديداً لمعرفة العالم الذي يعرف ما هي المفاهيم التي يستخدمها، وأي المناهج

يستخدم

ويبدو أن المؤلفان لم يشعرا بكثير من الاستقرار الفكري والقناعة النفسية من تعريفهما السابق؛ وربما شعرا أن القارىء قد يحتاج إلى شرح، أو مزيد معرفة بتصور أدق يمكن أن يقدمه تعريف آخر؛ ومن ثم شرح المؤلفان التصور الذي يقصدانه من فلسفة العلوم بقولهما إن «فلسفة العلم أقوال تقال عن العلم، دون أن تكون جزءاً منه، بل هي مجرد شرح وتعليق عليه (المرجع السابق، ص ٢٠). ولكننا إذا ما فكرنا في هذا التعريف تبين لنا غموض العبارة الناقصة «أقوال تقال عن العلم»، وسألنا أنفسنا أي أقوال تلك التي يعنيها المؤلفان؟ هل هي مجرد الكلام؟أم أنها القضايا التي تتحدث عن العلم؟ أم هي مجرد عبارات تشير إلى ما هو علمي، أو ينتسب إلى العلم.

الواقع أن الأمر اللافت للنظر في التعريف السابق يتمثل في أنه جاء شرحاً لعبارة سابقة عليه، تقدم بها المؤلفان للتمييز بين العلم وفلسفة العلم، وهو ما يبدو في تقريرهما: «وإذا شئنا أن نفرق بين العلم وفلسفة العلم، قلنا أن العلم هو تلك اللغة الموضوعية؛ بينما فلسفة العلم تدخل في تلك اللغة الشارحة للعلم وحقائقه» (المرجع السابق، نفس الموضع) ومن ثم فالمقصود هنا يبدو جلياً من استخدام عبارة «اللغة الشارحة للعلم وحقائقه: فتصبح «الأقوال» التي قصدا إليها منتمية إلى اللغة الشارحة.

وقد يعتقد أن استخدام هذه العبارة، ربما جاء بدون قصد من المؤلفين، إذ أن مصطلح اللغة الشارحة مقصود به في اللغة الإنجليزية المصطلح Meta language، والمؤلفان يستخدمان فعلاً هذا المصطلح عن وعي تام. إنهما يقرران في إطار هذا التصور أن لدينا لغة العلم واللغة التي تشرح لغة العلم. أما لغة العلم الأصلية فهي «التي تعبر عن حقائق العلم»، وهي ما يطلق عليه اللغة الموضوعية Object language، وهي أيضاً «لغة العلم في التعبير عن قضاياه» وهذه اللغة تتميز من اللغة الأخرى التي تشرح لغة العلم، أو التي هي «الميتالغة» أو بحسب تعبير المؤلفين «لغة ما بعد اللغة الموضوعية» التي تعتبر اللغة الشارحة للغة العلم.

لكن أي «أقوال» تلك التي يقصد إليها المؤلفين؟ أليس من الضروري أن نميز - كما يفعل دعاة التحليل ذلك دائماً - بين «القول» و «القول الآخر»؟ من الواضح أن الفكرة التي ذهب إليها المؤلفان في هذا الصدد قد شابتها جوانب الغموض، إذ أن تعريفهما لفلسفة العلم تقرر أنها «أقوال تقال عن العلم»، وكان من الضروري ألا يخلطا بين هذا المفهوم، وتصورهما للغة العلم ذاته؛ ولكنهما على عكس ذلك لم يميزا بين لفظة أقوال المستخدمة في وصف فلسفة العلم، واستخدام ذات اللفظة في الحديث عن العلم وربما رجع ذلك إلى عدم دقة التمييز بين اللغة الشارحة واللغة الموضوعية فلم يتنبه المؤلفان إلى أن مستوى «الميتالغة» التي يقصدان إلى استخدامها من قبيل الميتافيزيقا، فهي «ما وراء اللغة»، أو هي على حد قولهما «لغة من مستوى آخر»،

وهذا القول في حد ذاته ينطوي على دلالة ميتافيزيقية، وهو ما يتضح من تقريرهما أن «فلسفة العلم دراسة تكمن وراء حقائق العلم، ولا تدخل في صميم العلم؛ لأنها لا تقرر حقائق علمية بالصورة التي نجدها عند العالم، بل هي كلام يقال عما يقرره العالم» (المرجع السابق، ص ٢٠ ـ ص ٢١) إن أهم ما يجب أن نلاحظه في هذا التعريف عبارة «دراسة تكمن وراء حقائق العلم» وعبارة «كلام يقال عما يقرره العالم»، وهما معاً تقدمان تقريراً جديداً، إذ أن ما «وراء الحقائق» هو الميتافيزيقا، و «كلام يقال» تعبر عن اللغة الشارحة، كما قرر المؤلفان من قبل، أو «ما وراء اللغة» أو «الميتالغة». فكأن صميم التعريف يغوص في أعماق الميتافيزيقا قصداً، رغم الحقيقة القائلة بأن الوضعية المنطقية تمقت الميتافيزيقا ولا تعترف بوجود موضوعات أو كيانات «وراء الحقائق».

وربما كان هذا الطرح الأخير متناقضاً مع ما يتصوره المؤلفان من المهمة التي ينبغي على فيلسوف العلم أن يقوم بها والتي تتمثل في «تناول مفاهيم العلم التي قد ترد في الصياغة العلمية ويقوم بتحليلها لإبراز الجوانب المتعددة لها، والمعاني المستخدمة لها، ويتناول أيضاً الطرق التي يتبعها العالم في الوصول إلى نتائجه ويقوم بتحليل هذه الطرق، ليبين حدودها وشروطها وأبعادها المختلفة (المرجع السابق، ص ٢١) إن هذا التصوير لمهمة فيلسوف العلم يتداخل فيه تصورين هما: الأول، ما يتعين على فيلسوف العلم أن يفعله إزاء النسق العلمي ككل. والثاني، الموضوعات التي يمكن أن تندرج تحت تصور النسق العلمي مثل «المفاهيم» و «الصياغات» و «المعاني» و «الطرق التي يتبعها العالم»، وما إلى ذلك من الموضوعات. وهما تصوران مستقلان تمام الاستقلال. لكن ربما درجت التقاليد المنطقية والدواعي الفلسفية التي فرضت نفسها على الوضعية المنطقية من خلال فلسفة التحليل ككل، في الثلث الأول من هذا القرن، نقول ربما درجت التقاليد على النظر للتصورين على أنهما مرتبطين، حيث نجد أن مهمة فيلسوف العلم تقتصر على مجرد التحليل الذي ينظر إليه في هذا السياق على أنه مجرد «إيضاح»، وهو التصور الذي قرنه فتجنشتين بالتحليل وتجاوزته الوضعية المنطقية، واعتبرته أسمى غايات فلسفة التحليل عند فتجنشتين. ولم يكن فتجنشتين يقصد، أو يهدف، أن يحول الفلسفة إلى مجرد نشاط سلبي، أو أن تصبح وظيفة الفيلسوف عنده سلبية، كما هو الحال عند الوضعية المنطقية التي سلبت الفيلسوف كل نشاط فعال يمكن أن يسهم به في فهم الواقع وحل مشكلاته. إن الوقوف عند مجرد مستوى «الأقوال» أو «الإيضاح»، كما هو عند الوضعية المنطقية، لن يسهم في تشكل الفكر العلمي، أو إبراز المشكلات المتضمنة في نظريات العلماء، كما إنه لن يفسح الطريق لإعمال دور النقد الذي يعد من الوظائف الأساسية لفيلسوف

العلم ويترتب على كل هذا، في رأينا، تكرس الانسحاب من الإسهام بفاعلية في نشاط المجتمع العلمي.

واقع الأمر أن «محمد مهران ـ حسن عبد الحميد» لم يطورا قراءة فلسفية جديدة لما سبق أن طرحه «زكي نجيب محمود» في أول نشرة أصدرها للمنطق الوضعي، بل لقد التزما نهجه، وقصرا مهمة فلسفة العلم على التحليل الذي ينصب أساساً على مفاهيم العلم الواردة في العبارات الشيئية، وتلك مسألة لن تكشف للعالم عن جديد، كما أنها لن تثري معرفة الفيلسوف. إن فلسفة العلوم في هذا السياق «مجرد أقوال» يمارسها فيلسوف العلم ليرضي في نفسه حب الكلام عن العلم، ولتصبح الوظائف الأخرى لفيلسوف العلم مجرد نشاط سلبي. إن الوضعية المنطقية، أو أنصارها في عالمنا العربي المعاصر لم يقرأوا فكر الوضعية المتأخر، وكيف انصرف أنصارها عن ترهاته الأولى.

(٢) Nagel, E., The Structure of Science: Problems in the logic of Scientific Explanation, Routledge & Kegan Paul, London, 1979, p. viii.

(٣) Ibid, p. viii

(٤) Ibid

(٥) Ibid, pp. viii-ix

(٦) Ibid, p. 14

(٧) Losee, J., A Historical Introduction to the Philosophy of Science, Oxford University Press, Oxford, 1980, Preface.

(٨) Ibid, p. 107.

(٩) Ibid.

(١٠) هذا المدخل يمكن أن يعبر عن البحث في سسيولوجيا المعرفة العلمية، أو سسيولوجيا المجتمعات أو الجماعات العلمية، أو قد ينتمي إلى علم اجتماع المعرفة بصفة عامة.

راجع في هذا كتابنا «الصفوة والجماعات العلمية».

(١١) محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، ص ١٠.

(١٢) المرجع السابق، ص ١٥.

(١٣) المرجع السابق، ص ١٦.

(١٤) المرجع السابق، ص ١٦.

الفصل الخامس

في التمييزات

١ ـ التمييز بين الإبستمولوجيا والميثودولوجيا
٢ ـ التمييز بين فلسفة العلوم ونظرية المعرفة
٣ ـ التمييز بين فلسفة العلم وتاريخ العلوم

كشف تعريف لالاند الذي سبق أن طرحناه في الفصل الأول عن مشكلات جمة من بين أهمها التساؤل الذي يتبينه المفكر للوهلة الأولى حول التمييز بين الإبستمولوجيا والميثودولوجيا. إذ ما هي حقيقة هذا التمييز؟ وما هي القاعدة أو القواعد التي سوف نضعها في اعتبارنا للحفاظ على مستوى التمييز بين الإبستمولوجيا والميثودولوجيا؟ وأيضاً على الجانب الآخر، ما هي حقيقة التمييز بين فلسفة العلوم ونظرية المعرفة؟ وهل هما شيء واحد؟ ثم ماذا عن العلاقة بين فلسفة العلوم وتاريخ العلوم؟ وهل يمكن وضع العلاقة بينهما موضع التساؤل؟ هل هناك علاقات متبادلة بين العامين؟ أم أن هناك انفصالاً بينهما؟ كل هذه التساؤلات وغيرها لا بد من النظر فيها قبل أن نواصل الحديث عن فلسفة العلوم عندنا، أي في العالم العربي.

١ ـ التمييز بين الإبستمولوجيا والميثودولوجيا:

لا شك أن لالاند حرص في تعريفه على التمييز بين الإبستمولوجيا والميثودولوجيا، وقد أصرّ الجابري على التمسك بهذا التمييز، وبرر وجهة نظر لالاند بأنها دليل على أن هناك احتمالاً قوياً للخلط بينهما نظراً لتداخلها أو متاخمة بعضها لبعض[1] وربما كما يشير الجابري وقع لالاند نفسه في خلط من هذا النوع عندما جعل الميثودولوجيا جزءاً من المنطق[2]، على حين أنها في الواقع تشكل علماً مستقلاً هو ما نطلق عليه (علم المناهج)، ولم ينفِ الجابري أن

تتناول الإبستمولوجيا مسائل هي بالأصالة من ميدان الميثودولوجيا أو المنطق[٣].

وإلى هذا الرأي ينتمي وقيدي الذي يقبل أن «الإبستمولوجيا ليست دراسة لمناهج العلوم[٤]، والميثودولوجيا في رأيه دراسة وصفية، على حين أن الإبستمولوجيا دراسة نقدية. لكن هذا التميز لا يعني الفصل التام بين مجالي العلمين، فالترابط ضرورة بينهما لأن «الإبستمولوجي لا يمكن أن يستغني في دراسته النقدية عن دراسة مناهج العلوم، لأنه بحاجة قبل النقد إلى معرفة صيغة لمناهج العلوم التي تدرسها»[٥]، ويترتب على هذا أنه لا يعتبر دراسة مناهج العلوم جزءاً من المنطق. وهو في هذا يتفق مع الجابري.

والواقع أن لدى بدوي والجابري إحساساً بأن هناك بعض الخلط الناجم عن الرؤية الفلسفية ذاتها. فقد أشار بدوي إلى أن لفظ نظرية المعرفة كان نادراً في فرنسا وألمانيا حتى منتصف القرن التاسع عشر، ولكن تحت تأثير الكلمة الإنجليزية، وبالعودة إلى الأصل الاشتقاقي أحياناً + episteme معرفة (Logos علم) صارت كلمة épistemologie الفرنسية تدل على نظرية المعرفة بوجه عام وليس على فلسفة العلوم وحدها»[٦] على الرغم من إصرار بعض الكتاب على الاحتفاظ بالتمييز. وقد أشار الجابري إلى شيء قريب من هذا المعنى حيث يرى أن الإنجليز والطليان يجمعون تحت مصطلح إبستمولوجي تلك الدراسة النقدية التي أشار إليها لالاند ونظرية المعرفة والميثودولوجيا[٧] على حين أن الألمان يميزون في لغتهم بين نظرية المعرفة وبين الإبستمولوجيا، وإن كانوا يعنون بهذا المصطلح الأخير فلسفة العلوم

وينبغي الاعتراف بأن التميز بين موضوعات العلوم ضرورة منهجية خاصة بالعلم ذاتها، لأن اختلاف العلوم عن بعضها يرجع إلى اختلاف موضوعاتها ومستويات التحليل المتبعة[٨]. لكن ألا يمكن تبرير مسألة عدم التمييز بين الإبستمولوجيا والميثودولوجيا؟ يرى الجابري إمكانية ذلك للتداخل والتشابك بينهما، لأنه إذا كانت «الإبستمولوجيا هي الدراسة النقدية لمبادىء العلوم وفروضها ونتائجها بقصد تحديد قيمتها ونفعها، فإنه من الصعب القيام مثلاً، بنقد نتائج العلوم دون البدء أولاً بفحص المنهاج الذي اتبع للحصول عليها وفحص المناهج هو من اختصاص الميثودولوجيا بالذات، هذا من جانب. كما أن نقد النتائج هو أيضاً من اختصاص فلسفة العلوم[٩].

والأمر المهم هنا أن بدوي تحدث عن المناهج في موضع آخر حين كتب مناهج البحث العلمي حيث قدم أكثر من تعريف لهذا العلم. يرى أول تعريف قدمه أن المنهج هو «البرنامج الذي يحدد لنا السبيل للوصول إلى الحقيقة أو الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم»[١٠]. وهنا نلاحظ أن بدوي يصر على عبارة «الطريق المؤدي إلى الكشف» حيث ضمنها تعريفه الثاني الذي يقول فيه ولكن المنهج كما نريده هنا لا يطلق بهذا المعنى العام، بل يجب قصره على الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم النظرية[١١]، وهذا يعني أنه إذا اتبعنا منهجاً معيناً فسوف نتوصل إلى كشف علمي في مجال العلوم النظرية. وقد ارتأى الجابري هذا التحديد أيضاً لأنه يعرف المنهج بأنه جملة العمليات العقلية والخطوات التي يقوم بها العالم، من بداية بحثه حتى نهايته من أجل الكشف عن الحقيقة والبرهنة عليها[١٢].

ومن جانبنا نوافق بدوي في اعتباره المنهج برنامجاً، ونوافق الجابري فيما يذهب إليه من النظر إلى المنهج على أنه جملة العمليات العقلية والخطوات العملية؛ لكننا نختلف حول الشق الثاني الذي اتفق فيه الجابري مع بدوي من حيث اعتبار المنهج مؤدياً إلى الكشف. فإذا كان المنهج كذلك لاستطاع كل فرد أن يستن منهجاً محكماً يوصله لاكتشاف حقائق غير التي نعرفها. إن الكشف وليد لحظة تجلٍ تبدو للعالم أو الفيلسوف بعيداً عن المنهج. أما المنهج فهو الذي ينظم المعطيات المبعثرة لدى المفكر، وهو الذي يرشد إلى كيفية الربط بين هذه المعطيات: وصف ديكارت منهج الشك الذي اتبعه، ولكنه كان قد وصل إلى أنا أفكر فأنا موجود في لحظة استبان فيها الفكر الوعي بالأنا وهي تفكر وهو وعي بالوجود الأول المباشر(١٣) هذا الوعي بالنسبة لديكارت هو اليقين الحدسي.

ما نريد أن نؤكده هنا أن الجابري أشار إلى نقطتين على درجة من الأهمية بالنسبة لهذا التمييز، وهما:

النقطة الأولى: أن الميثودولوجيا تقتصر على دراسة المناهج العلمية بصورة وصفية تحليلية. والغرض الأساسي من الوصف والتحليل هنا، الوقوف على مراحل عملية الكشف العلمي. وبيان طبيعة العلاقة التي تقوم بين الفكر والواقع خلال هذه العملية، تلك العلاقة التي لا زالت حتى الآن الشغل الشاغل لفلاسفة العلم، والعلماء أيضاً.

النقطة الثانية: أن السمة الأساسية للتحليل المستخدم في مجال الميثودولوجيا وصفية الطابع. على حين أن الإبستمولوجيا تتجاوز نطاق التحليل لتنتقل إلى مستوى النقد الذي يهدف إلى استخلاص الفلسفة

التي ينطوي عليها ضمنياً التفكير العلمي، ومن ثم فإنه على حد قول الجابري: الإبستمولوجيا هي ميثودولوجيا من الدرجة الثانية.

٢ ـ التمييز بين فلسفة العلوم ونظرية المعرفة:

يذكر بدوي أن المصطلح نظرية المعرفة يدل على دراسة العلاقة بين الذات والموضوع في فعل المعرفة. وصورتها الأقدم: إلى أي مدى ما تمثله الناس يشبه ما هو موجود، مستقلاً عن هذا الامتثال؟ ـ وفي صورتها الحديثة لما كانت الذات العارفة بما هي كذلك، لها طبيعة معينة فما هي قوانين هذه الطبيعة في ممارسة الفكر وما يأتي به الامتثال؟

لكن الصورة الثانية للمسألة هي الأخرى تفضي ـ مثل الأولى ـ إلى تحديد قيمة العلم والامتثال. يطلق لفظ theorie de la connaissance على مجموع التأملات التي تهدف إلى تحديد قيمة معارفنا وحدودها(١٤). وقد أشار بدوي إلى أنه يتفق مع «آبل ريه» حول هذا المعنى، لكنه لم يذكر أكثر من هذا حول هذه النقطة.

على حين ذهب وقيدي إلى أن مسألة التمييز بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة تفضي بنا إلى موقفين: الأول موقف يقرب بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة، وإن كان لا يطابق بينهما، والإبستمولوجيون الفلاسفة أقرب وأميل إلى هذا الموقف. والثاني موقف يفصل بين المفهومين ولا يرى بالتالي أن من مهمة الإبستمولوجيين تقديم نظرية في المعرفة، والواقع أن وقيدي يميل إلى الأخذ بهذا الرأي.

وقد تبين الجابري العلاقات بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة وذهب إلى أن هناك إذن اتصالاً وانفصالاً بين نظرية المعرفة بمعناها

الفلسفي العام، وبين الإبستمولوجيا بمعناها الدقيق الخاص. وإن كان الاتصال هو المظهر البارز على صعيد التحليل الفلسفي المجرد فإن الواقع التاريخي، واقع تطور العلوم، قد فرض نوعاً من الانفصال بينهما، نوعاً من القطيعة الإبستمولوجية[١٥]. وقد ترتبت على هذه القطيعة أن أصبحت الإبستمولوجيا من اختصاص العلماء، بينما بقيت نظرية المعرفة بمشاكلها التقليدية من مشاغل الفلاسفة ودارسي الفلسفة[١٦].

والواقع أن المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة، كما سبق أن أشرنا في بداية حديثنا عن التعريفات تناول مصطلح الإبستمولوجيا كما تناول المصطلح نظرية المعرفة إذ يذكر المعجم تحت عنوان الإبستمولوجيا أمرين هما: الأول، أن الإبستمولوجيا دراسة نقدية لمبادىء العلوم المختلفة وفروضها ونتائجها وتهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية. والأمر الثاني، أن الإبستمولوجيا تطلق في اللغة الإنجليزية على نظرية المعرفة بوجه عام. ويستشهد المعجم في هذا الصدد بما يذهب إليه رونز في قاموسه الفلسفي من أن الإبستمولوجيا أحد فروع الفلسفة الذي يبحث في أصل المعرفة وتكوينها ومناهجها وصحتها.

وبطبيعة الحال فإن المعجم الفلسفي ينظر للمصطلح نظرية المعرفة نظرة أخرى مختلفة تماماً عن نظرة أصحاب الاتجاه الفرنسي، إذ أن نظرية المعرفة من وجهة نظره تبحث في مبادىء المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودها، وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وبيان إلى أي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لما يؤخذ فعلاً، مستقلاً عن الذهن وتتميز من السيكولوجيا الوضعية التي

تقتصر على العمليات الذهنية ووصفها دون الفحص عن صحتها أو زيفها، وتتميز أيضاً من المنطق الذي يقتصر على أن يصوغ قواعد تطبيق المبادىء دون أن يبحث عن أصلها، ودون أن يناقش قيمتها، هي جزء من السيكولوجيا الذي يفسر فيه تجنب الميتافيزيقا ما دمنا بصدد البحث عما يفترضه الفكر السابق على الفكر نفسه. وقد ذاع هذا المصطلح في القرن التاسع عشر.

إن الإشكالية الموجودة لدى أنصار الاتجاه الفرنسي، والمتضمنة في تعريف لالاند، هذه الإشكالية ليست موجودة لدى أنصار الاتجاه الأنجلو أمريكي: نظرية المعرفة عند الفرنسيين ارتبطت مباحثها بأبحاث السيكولوجيا. والإبستمولوجيا عندهم أيضاً ارتبطت دراستها بالأيديولوجيا بصورة كبيرة، وقد ظهر هذا التيار بوضوح تحت تأثير الدراسات الألتوسيرية، ودراسة «سالم يفوت» خير دليل على ذلك. أما الاتجاه الأنجلو أمريكي فإن فلسفة العلوم وفقاً له لا ترتبط ارتباطاً جذرياً بنظرية المعرفة. نعم هناك علاقات بين نظرية المعرفة وفلسفة العلوم، لكن قد يقدم فيلسوف العلم نقداً أو تحليلاً للمشكلات التي يدرسها في نطاق فلسفة العلم، دون أن يكون هذا في إطار موقف فلسفي معين يتخذه ابتداءً، وتتشكل وجهة نظره وفقاً له، ومن ثم فإن فلسفة العلوم عند هؤلاء مبحث مستقل إلى حد كبير، عن وجهات النظر الأيديولوجية، وربما لا يفضل الماركسيون من بينهم هذا الاستقلال، ومع هذا يحافظون عليه

٣ ـ التمييز بين فلسفة العلم وتاريخ العلوم

يشكل الثلاثي: العلم Science وفلسفة العلم Philosophy of Science وتاريخ العلم History of Science منظومة إبستمولوجية متجانسة

مترابطة، ذات مفاهيم مشتركة في أي فترة من فترات التاريخ، ولا قطيعة بين أركان هذه المنظومة الثلاثية الأبعاد.

لقد أشار بدوي إلى الخلط الذي يكتنف التصور الفرنسي أحياناً حين يتم الحديث عن الإبستمولوجيا وتاريخ العلوم، ويذكر أننا هنا في الواقع بإزاء اسمين مختلفين لنفس البحث العقلي، أو لعلمين سابقين على النظرية ابتداء منها يكون البحث العقلي تاريخياً فالتاريخ الإبستمولوجي، والإبستمولوجيا، تعبيران يمثلان في رأي عبد الرحمن بدوي عملية معرفية واحدة. ومن ثم فإن بدوي الذي يقدم لنا هذا التعريف، الذي يشارك فيه نظرة أصحاب الإنسكلوبيديا العالمية، ينظر إلى تاريخ العلوم وفلسفة العلوم على أنهما يمثلان وحدة معرفية ولا تمييز بينهما. على حين أن الجابري حين تعرض لدراسة هذه العلاقة يقدم لنا وجهة نظرة بيير بوترو P. Boutroux التي بسطها في مؤلفه «النموذج العلمي للرياضيات»، والتي يميز فيها بين التاريخ بمعنى البحث الوثائقي والتاريخ بمعنى العمل الذي ينجزه المرء حين يجمع نظريات العلماء وفروضهم عبر التاريخ. ويلقي الضوء عليها. ثم التاريخ الذي يبحث عن أوطان الاكتشافات العلمية. وأخيراً التاريخ الذي يهتم بدراسة الفكر العلمي وتطور العلم ذاته. مما يندرج تحت التاريخ الفلسفي العام للعلم، وهذا النوع الأخير من التاريخ يدرس تطور المفاهيم وطرق التفكير العلمية وما يترتب عليها من نظريات معرفية وقد أثار الجابري في هذا الصدد قضية الاتصال والانفصال في تطور العلم. ووجد أن هذا الجانب يشير بوضوح تام إلى نوع من القطيعة الإبستمولوجية، بالمعنى الذي ذهبت إليه سوزان باشلار Suzan Bachelard والذي تشير فيه إلى أنه لا يمكن أن نجد أي رابط أو اتصال

بين القديم والجديد. إن ما قبل وما بعد. يشكلان عالمين من الأفكار، كل منهما غريب عن الآخر ويترتب على هذا أن الجابري يؤكد ثلاثة أمور متصلة فيما يتعلق بهذا الجانب.

الأول: أن تاريخ العلم ليس تاريخاً للحقيقة، بل هو تاريخ ما ليس العلم إياه، وما لا يريد العلم أن يكون، وما يعارضه. تاريخ العلم هو تاريخ اللاعلم.

الثاني: ضرورة أن يهتم تاريخ العلم بالتعايش الديالكتيكي للصواب والخطأ.

الثالث: أن تاريخ العلم تاريخ للنشاط العلمي للإنسان، وفي الوقت ذاته، تاريخ لوعيه الذي يتشكل بواسطة هذا النشاط. ومن ثم فإن تاريخ العلم هو قبل كل شيء تاريخ فهم العلم. وقد ترتب على هذا أن الجابري استخلص في نهاية الأمر أن فلسفة العلوم، أو الإبستمولوجيا، وثيقة الصلة بتاريخ العلوم، من حيث أنها تدرس تاريخ العلم، لكن لا لذاته، بل من زاوية كونه مسلسلاً لنمو الفاعلية البشرية الخاصة، تلك الفاعلية التي هي عبارة عن تحقيق إمكانيات وعي الذات في فهم العالم وتغييره، وبالتالي تحقيق إمكانيات وعى الذات بنفسها وبقدراتها وحدودها. وهذا يعني أن الجابري أدرك بصورة واضحة أن تاريخ العلم وفلسفة العلم نظامان منفصلان ومتمايزان تماماً، وأن هناك صلة وثيقة بينهما، لكنه لم يوضح لنا طبيعة هذه الصلة، ولم يناقش أيضاً مسألة التمايز بينهما كنظامين متمايزين.

واقع الأمر أن تاريخ العلم يمكن النظر إليه على أنه مشروع تفسيري، وفي إطار هذا المشروع ينصب عمل المؤرخ على التاريخ

الباطني وكيف يمكن إعادة تركيبه. وكيف يمكن أن يقدم لنا من خلاله تفسيراً عقلانياً لنمو المعرفة الموضوعية. وفي إطار تاريخ العلم على هذه الصورة يهتم المؤرخ بالأطر العامة والمعقولة التي وجهت العلماء في دراساتهم، ويحاول في هذا الإطار أن يكشف ما الذي فكر فيه العالم؟ وكيف توصل إليه؟ وما هي النتائج التي ترتبت عليه بالنسبة له ولمعاصريه وخلفائه. ومع هذا فإن مؤرخ العلم محتاج للفلسفة دائماً، ولا بد له من معرفة أفكار المدارس الفلسفية الرئيسية في الحقبة الزمنية التي يدرسها، ولا بد له من دراسة العلم أيضاً وفهمه حتى يعرف موضوعاته. ومن ثم فإن تاريخ العلم يمكن أن يساعد في تقليل الفجوة بين الفلسفة والعلم ذاته، كما يمكن لتاريخ العلم وفلسفة العلم أن يحققا أهدافاً مختلفة تماماً؛ إلا أن فلسفة العلم بدون تاريخ العلم جدباء. كما أن تاريخ العلم بدون فلسفة العلم لا معنى له. ولكن ماذا عن العلاقة بين تاريخ العلم والعلم ذاته؟ هل يمكن أن نفسرها خلال هذا الإطار؟

إن فؤاد زكريا وهو مفكر مرموق وطراز رفيع من الفلاسفة العرب المعاصرين ينظر إلى العلاقة بين تاريخ العلم والعلم من منظور آخر مخالف، فهو يعتقد أن العلم يتسم بطابع لا شخصي. فالعالم الذي يتوصل لكشف علمي يحدث به ثورة في مجال المعرفة، يعرض هذا الكشف على العالم، ومنذ تلك اللحظة يصبح على الفور ملكاً للبشرية جمعاء، ومن ثم يفقد صلته بالأصل الذي أنتجه، ويتحول إلى حقيقة يملكها الجميع ويعترف بها الجميع(١٧) ونحن نوافقه على هذا الرأي فالابتكارات والكشوفات التي تمت على امتداد التاريخ البشري انتقلت من الطابع الفردي أي من كونها كشوفات أنتجها علماء أفراد، إلى الطابع الجمعي الذي تجاوز حدود الأوطان. ولكن أليست هناك علاقة

بين العالم الذي تم على يديه هذا الكشف والكشف العلمي ذاته، أم أن هذا لا يتم إلا عندما نتحدث عن تاريخ العلم وهو شيء ينفصل عن العلم ذاته. أين هي ذاتية العالم هنا؟ لا شيء. بل لا ذكر حتى للعالم ونحن بصدد الحديث عن النظرية العلمية، أو الاختراع العلمي، أو الكشف الذي تنتقل آثاره من العالم الفرد إلى المجتمع. إن العالم وفق هذا الرأي يصبح مجرد تاريخ ينضاف إلى تواريخ أخرى أقدم منه، وغيرها ستأتي بعده، دون أن يؤثر هذا في مجريات النظرية العلمية، على سبيل المثال: هل الجاذبية التي نتحدث عنها هي قانون الجاذبية لنيوتن، أم قانون أينشتين؟ وهكذا في سائر الموضوعات العلمية الأخرى. هل يمكن لنا تجنب هذه الازدواجية؟ وحتى في مجال بعض العلوم الأخرى. هل الرياضيات ـ إذا كنا نتحدث عن الهندسة اللاأقليدية مثلاً ـ هي هندسة أقليدية أم هي هندسة ريمان أم هندسة لوبتشفسكي؟ إن هناك العديد من الأمثلة العلمية الأخرى التي تجعلنا نرى مسألة الفصل التا, بين العالم كفرد والنظرية العلمية أو الكشف العلمي الذي يأتي به أمراً متعذراً على الأقل.

يتضح من التمييزات السابقة أن الدراسات العربية لم تغفل اتصالها بالعلم الغربي الحديث، وأن نظرتها البحثية تشير إلى اهتمام المفكرين العرب بمشكلات وموضوعات دقيقة تستحق الدراسة والبحث من منطلق عقلاني من أجل تأسيس نهضة علمية شاملة.

والدارس لأبعاد الفكر العربي في هذا الجانب يلحظ تواصلاً واتصالاً بين القديم والحديث، وبين الشرق والغرب كما يلحظ في الوقت نفسه أن منظومة المعرفة إنما تسجل تكاملاً وظيفياً بين العلماء

قديماً وحديثاً، بالصورة نفسها التي تشكل من خلالها وعياً وإدراكاً بموضوع الذات وهي تقف في مواجهة ذوات أخرى. ويترتب على هذا أن العلماء العرب عبر العصور تشكلت نظراتهم العلمية وفق آخر التطورات العلمية، دون أن يترتب على هذا أي انفصال بين القديم والحديث، أو بلغة العصر بين الأصالة والمعاصرة.

هوامش الفصل الخامس

(١) محمد عابد الجابري، تطور الفكر الرياضي، ص ١٣.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.
(٤) محمد وقيدي، ما هي الإبستمولوجيا، ص ٨.
(٥) المرجع السابق.
(٦) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص ٦٩.
(٧) محمد عابدالجابري، تطور الفكر الرياضي، ص ١٣.
(٨) المرجع السابق.
(٩) المرجع السابق
(١٠) عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧، ص ٦.
(١١) المرجع السابق.
(١٢) محمد عابد الجابري، تطور الفكر الرياضي، ص ١٦ ـ ١٧.
(١٣) محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠، ص ١١٥.
(١٤) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص ٦٨.
(١٥) محمد عابد الجابري، تطور الفكر الرياضي، ص ١٦.
(١٦) المرجع السابق.
(١٧) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة في الكويت، ١٩٧٨.

الفصل السادس

في
خصائص فلسفة العلوم

أولاً: النقد

١ ـ النقد بمعنى الفحص وبيان الدلالة المعرفية

٢ ـ النقد يعني التفنيد

٣ ـ النقد بيان الشروط وفحصها

٤ ـ النقد وعي ذاتي

٥ ـ النقد اقتراح للبدائل.

ثانياً: التحليل

١ ـ التحليل إيضاح

٢ ـ التحليل يعني التقسيم

٣ ـ التحليل يعني التمييز

كشفت المناقشات السابقة عن حيوية وخصوبة البحث الإبستمولوجي لدى المفكرين العرب، وتلك نقطة مهمة ينبغي علينا أن نثبتها للإبداع العقلي العربي على امتداد القرن العشرين. وربما كان من المناسب أن نتساءل عن الخصائص التي ميزت البحث في فلسفة العلوم. ما هي؟ وكيف يمكن أن نجد لها جوانب تطبيقية في بعض الأعمال الإبداعية العربية؟

إن الأبحاث العلمية التي بين أيدينا تطلعنا على خاصتين أساسيتين هما النقد والتحليل. نثبت فيما يلي من نقاش أهمية كل خاصية من خلال نماذج الدراسات العربية.

أولاً ـ النقد:

النقد عماد الأبحاث الفلسفية ومحورها، وهو يدل على الوعي الفكري أوضح دلالة، ويشير إلى النشاط الواعي للإنسان المفكر. ولا يمكن أن يكون النقد أداة حقيقية للتقدم العلمي والفكري إلا إذا كان موجهاً توجيهاً دقيقاً يخضع لرؤية نظرية محددة من قبل الفيلسوف، بمعنى أن يصبح جزءاً لا يتجزأ من عملية الوعي الذاتي.

وقد فطن الفلاسفة والعلماء العرب إلى أهمية دور النقد في أبحاث فلسفة العلوم، وربما كان هذا التنبه بمثابة الامتداد الطبيعي لتراث فكري طويل.

ركز العلماء العرب على إبراز دور النقد العلمي والفلسفي في ميدان فلسفة العلوم، وربما كانت دراسات الفندي من أدق وأبرز الدراسات التي كشف بوضوح عن عمق البعد النقدي على المستوى الإبستمولوجي، وذلك من خلال استعراضه لفلسفة الرياضة التي وعَّى موضوعاتها، وعرف اتجاهاتها. وبهذه المناسبة نجد «الفندي» يذكر في غير موضع أن الاتجاه الإبستمولوجي النقدي الفاحص للأسس والمبادىء أمد الرياضة القائمة فعلاً بأفكار جديدة لأسسها، ولذا وجدناه يقدم لنا أمثلة متعددة لتصوره النقدي هذا من خلال التقاط مثال واحد يوضح لنا فيه كيف أعمل هذا المنظور النقدي في الهندسة.

١ ـ النقد بمعنى الفحص وبيان الدلالة المعرفية:

أشار «الفندي» في كتابه «فلسفة الرياضة» إلى ما أسماه «النقد الداخلي»، وأن هذا المستوى من النقد ظهر في الهندسة أصلاً. وهو عبارة عن حركة فكرية عند رياضي أوائل القرن الماضي جعلتهم ينصرفون عن التفكير في الاستزادة من الاكتشافات الرياضية... إلى الاتجاه المضاد تماماً وهو التفكير في فحص، أي نقد، نظرياتهم الرياضية القائمة والمقبولة عندهم إلى ذلك الوقت بقصد التثبت منها ومن سلامة براهينها[1]، هذه الحركة بطبيعة الحال فطنت إلى أن العلم الحقيقي في أساسه لا يهدف إلى تراكم المعلومات بدون إعمال الفكر والنظر فيها. لا بد من وقفة لفحص البناء ومعرفة الأصول من الداخل، ومثل هذا الاتجاه يشير إلى النقد الباطني الذاتي. ولكن ما دلالة هذا الاتجاه؟ أو بمعنى آخر كيف استطاع «الفندي» أن يلتقط من تاريخ الرياضة دلالة بارزة تشير إلى أصالة هذا العلم وعراقته.

يقدم لنا تاريخ العلم الرياضي الهندسي مثالاً واضحاً على إعمال

النقد الداخلي، وهو المسلمة الخامسة عند إقليدس، وهي المعروفة بمسلمة التوازي التي نظر إليها علماء الرياضة على أنها ليست واضحة وبديهية كغيرها من مسلمات النسق الإقليدي. وقد فكر فيها بعض الرياضيين وكان أشهرهم ساكيري (١٧٣٣) الذي كان برهانه إيذاناً بنشأة هندسات غير إقليدية. ماذا تقول مسلمة التوازي؟ يقول إقليدس في كتاب «الأصول» محدداً هذه المسلمة: إن كان خطين مستقيمين يقطعان خطاً مستقيماً على نقطتين خارجين منه في جهة واحدة على أقل من زاويتين فإنهما يلتقيان في تلك الجهة. هذا هو نص المسلمة الخامسة، والذي أوقع علماء الرياضيات في حيرة من أمرهم.

لقد تصور ساكيري أن عدم استطاعة إثبات بطلان تلك المسلمة يتضمن في ذاته صحتها[٢]، وهذا ما جعله يفترض ثلاثة فروض تكون فيها المزاويتان قائمتين أو حادتين أو منفرجتين، ولكنه بتطبيق المنطق وجد أن الفرض ،أنهما حادتان أو منفرجتان لا يمكن الأخذ بهما لتناقضهما مع المسلمات الإقليدية الأخرى. وبذا استبقى الفرض الأول، وهذا يعني أن يحل الإشكال عن طريق برهان الخلف، وهو ما اعتبره «الفندي» برهاناً سلبياً لأنه لا يبرهن القضية ذاتها دائماً، وإنما يبرهن استحالة نقيضها، أو بالأحرى استحالة بطلانها[٣]. ومن جهة أخرى وجد «الفندي» أن لهذا البرهان قيمة كبيرة لأنه أدى إلى نشوء الهندسات اللاإقليدية: هندسة لوباتشفسكي وهندسة ريمان في مقابل هندسة إقليدس. وقد ترتب على ظهور هندسة لوباتشفسكي وهندسة ريمان بعض النتائج الهامة الخاصة بالأسس الهندسية منها:

أ ـ أن هندسة لوباتشفسكي أصبحت تقبل عدداً لا ينتهي من المستقيمات

المتوازية التي تمر كلها بنقطة واحدة خارج مستقيم ما.

ب ـ أن هذه الهندسات اختلفت نظرياتها عن نظريات إقليدس.

ج ـ أصبح المكان الذي تستند إليه هندسة لوباتشفسكي انحناء السطح فيه سلبي محض.

د ـ كما أصبح المكان في ضوء هندسة ريمان إيجابياً.

هـ ـ أصبحت المستقيمات الإقليدية منحيات ريمانية، وأصبح القوس الريماني أقرب بعد بين نقطتين في العالم الواقعي، والسطح الإقليدي هو سطح كرة في هندسة ريمان، وأصبح مجموع زوايا المثلث تزيد على قائمتين، وأصبح للمكان الريماني أربعة أبعاد. وما إلى ذلك من الخواص الأخرى التي تختلف فيها تلك الهندسات.

ينبغي أن نشير هنا إلى أن النقد قد أُعمِلَ بغرض الفحص الذاتي الداخلي لطبيعة الفكر الرياضي ذاته، وقد أشارت تحليلات «الفندي» في هذا المجال إلى أمثلة متقدمة لاستخدام تلك الخاصية. ولكن هذا المستوى من النقد عند «الفندي» يعتبر توطئة للانتقال إلى مستوى آخر من النقد وهو التفنيد، وتلك خاصية ورثها «الفندي» وهو المنطقي الحاذق، عن أسلافه من المفكرين المسلمين الذين أعملوا النظر والفكر في كل ما يعرض عليهم. هذا سلفه الحسن بن الهيثم يطلعنا على إعمال رائع للفكر النقدي في مقدمة مقالته «الشكوك على بطلميوس» اقتبس منها قوله: «فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم. بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم، المتوقف فيما يفهمه عنهم، المتبع الحجة والبرهان، لا قول القائل الذي هو إنسان، المخصوص في جبلته بضروب الخلل والنقصان. والواجب على الناظر في كتب العلوم، إذا كان غرضه معرفة الحقائق، أن يجعل

نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه، ويجيل فكرة في متنه وحواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتهم أيضاً نفسه عند خصامه فلا يتحامل عليه ولا يتسامح فيه.

ويتصل الخطاب الفكري النقدي بين رجال العلم على مر العصور، ويطبق «الفندي» ذات المفاهيم على دراسته لتاريخ الهندسة وتطور نظرياتها العلمية، فينتقل من البحث في الهندسات الاإقليدية والإقليدية أيضاً، من حيث هي جميعاً هندسات قياسية، إلى مستوى آخر من الهندسة هو الهندسات غير القياسية، مثل الهندسة الإسقاطية من حيث هي هندسة كيفية، أو هندسة الوضع التي استبعدت فكرة الكم نهائياً. نظر «الفندي» في كل هذه الأشكال من الهندسات فاحصاً ناقداً لا من أجل النقد في حد ذاته، وإنما من أجل الكشف عن الدلالة المعرفية لِمَّ تنطوي عليه هذه النظريات من أهمية، وهو ما تنبه إليه الفندي، واعتبره هدفاً بارزاً من أهداف النقد بالمعنى الذي يذهب إليه، وهذا ما جعله يتوصل إلى نتائج مهمة منها:

أ ـ أن الهندسة بدت أمام الرياضيين علماً بالخواص الهندسية المجردة، لا علماً بخواص لموجودات حقيقية، والفارق كبير بين الممكنات الفكرية وبين الوجود الواقعي.

ب ـ أصبح الرياضيون أمام هندسات عديدة كل واحدة منها متسقة القضايا وليست واحدة منها أحق من غيرها من الادعاء بأنها تعبر عن خواص المكان الحقيقي.

ج ـ ومن ثم تقلصت فكرة الحقيقة في الهندسة، عن ميدان المطابقة بين قضايا الهندسة والعالم الواقعي، وأدى تقلصها هذا إلى أن

انحصرت في فكرة عدم التناقض بين قضايا هندسة واحدة بذاتها.

د ـ وهذا التصور الجديد للحقيقة الرياضية عدَّه «الفندي» طعنة نجلاء لنظرية كانط في الحدس المكاني: نظرية كانط تعتبر هندسة إقليدس هي الهندسة الوحيدة الضرورية لأنها تعبر عن خواص المكان وتتطابق معه.

وعند هذه النقطة نجد «الفندي» ينتقل إلى مستوى آخر من النقد يمكن من خلاله أن يضع مسألة الحقيقة في إطار نظرية كانط موضع التساؤل. وهذا المستوى الجديد الذي أراد الفندي أن يتابعه هو مستوى التفنيد.

٢ ـ النقد يعني التفنيد:

تقوم الفضيلة الفلسفية على النقد، هكذا تعلمنا، وهكذا تحدث إمام فلسفة العلم في هذا العصر كارل بوبر الذي أرسى قواعد هذا العلم وأسسه. إن بوبر اعتبر النقد والتفنيد من أدق الخصائص التي ينبغي أن نتسلح بها، وفي رأيه أن الفضيلة ليست في الحرص على تجنب الأخطاء، ولكن في عنف الإقلاع عنها وإزالتها. وما أشبه اليوم بالبارحة، لقد فطن «الفندي» إلى درس بوبر، ودعته خبرته المنطقية والرياضية إلى تفنيد نظرية كانط في معنى الحقيقة الرياضية[٤] فلم يعد المكان واحداً، بل هناك من الأمكنة ما أبعاده (٣ن) كما أن الهندسة الإقليدية ليست إلا واحدة من عدد لا ينتهي من الممكنات الهندسية، والحقيقة الهندسية تعني اتساق مجموعة القضايا غير المتناقضة التي تستنبط من عدد من المسلمات، كما تختلف المسلمات من هندسة إلى أخرى، ونحن لا نعلم أن مجموعة من المسلمات حقيقية بهذا المعنى،

وكل ما نستطيع أن ننسبه إلى كل مجموعة منها من معاني الحقيقة هي أنها مجموعة قادرة على تحمل عبء البرهان على عدد من القضايا المعنية دون تناقض بينها[٥].

٣ ـ النقد بيان الشروط وفحصها:

ظل «الفندي» محافظاً على تتبع تطور الهندسات في القرن الماضي من خلال تطور الرياضيات ذاتها، وأفضى به هذا التتبع إلى الالتزام بمنهج واحد ثابت ينظر إلى الرياضة من خلال الفلسفة، وإليهما من خلال التاريخ الذي يفهمه الفندي على أنه نقدي تحليلي في آن واحد، بمعنى أننا نتوقف أمام كل مسألة تظهر في التاريخ المشترك بين هذين العلمين، لنتفهم مغزاها ودورها الذي تؤديه فوق مسرح فلسفة الرياضية بحيث يبدو في حقيقة الأمر أن البحث ليس تاريخياً وحسب، وإنما هو نقد وتحليل للمواقف الفكرية الأساسية مع تقويم للدور الذي يؤديه كل موقف منها[٦] ومن خلال هذا المنظور قام «الفندي» باستقصاء مسلمات كل هندسة على حدة، وحصر النظريات الناجمة عنها، وعددها، ومحاولات تخفيضها إلى أدنى حد ممكن مما ترتب عليه تأسس الهندسة على الأكسيوماتيك، الذي أدى في نهاية الأمر إلى تجريد المسلمات عن كل المعاني الهندسة الدالة على أشكال، وإحالتها إلى تصورات من المنطق وحده، بحيث أصبح محتماً على المنطق الصوري ذاته أن يتطور إلى علم رياضي، وهذا ما لم يفهمه بعض المناطقة المحدثين[٧]. والسؤال الذي توج به «الفندي» البحث في الهندسة هو: ما هي الشروط المنطقية التي إذا لم تراع تناقضات المسلمات؟ هذا السؤال ذاته هو شروط تأسيس الأكسيوماتيك التي لخصت في ثلاثة: استقلال كل مسلمة عن الأخرى، وعدم تناقض المسلمات، وشروط الإشباع.

لقد كشفت التحليلات من هذا الجانب عن تناول دقيق لهذه الشروط بصورة تاريخية ـ تحليلية نقدية. ولكن ماذا يقول المذهب الأكسيوماتيكي في هذه الشروط؟ وما هو النقد الإبستمولوجي لها؟

يعني الأكسيوماتيك تأسيس نظريته الرياضية على طائفة من المسلمات مجتمعة معاً، ولذا فإن عدم تناقض هذه المسلمات فيما بينها هو المسألة المنطقية الأولى في تأسيس النسق الأكسيوماتيكي. وهلبرت يعرف عدم التناقض بأنه استحالة استنباط قضية ما تناقض تلك المسلمات، أي تكون نفياً كلياً أو جزئياً لإحدى المسلمات. ولكن من وجهة النظَر الإبستمولوجية.

لا نستطيع أن نجزم باستحالة العثور في المستقبل على قضية مستنبطة من النظرية الرياضية تكون متناقضة معها. لذا فكر هلبرت في تفسير المسلمات بالأعداد للتحقق من عدم تناقضها. ولكن يمكن الاعتراض إبستمولوجياً على مثل هذا التفسير؛ لأن الأعداد نفسها جزء من أهم أجزاء الرياضيات التي يراد تأسيسها كلها على أسس أكسيوماتيكية فكيف تتخذ معياراً أو محكاً لليقين بعدم تناقض المسلمات من أي فرع من فروع الرياضة؟ أليست الأعداد ذاتها في حاجة إلى مسلمات؟

إن مثل هذا التصور من الناحية الإبستمولوجية جعل «الفندي» يقرر أنه لا يوجد إلى الآن أي طريق مباشر للبرهان بيقين على عدم تناقض المسلمات[٨].

وفكرة الاستقلال التي نسبها هلبرت للنسق الأكسيوماتيكي نشأت منذ بدأ علماء الرياضة والهندسة يفكرون في المسلمة الخامسة

لإقليدس، وانتهى أصحاب الهندسة اللاإقليدية إلى استقلال هذه المسلمة عن غيرها من مسلمات النسق الهندسي. أدرك ريمان هذا، ومنه عرف هلبرت معنى استقلال المسلمة. ومن ثم فإن خاصية الاستقلال إذا ما وضعت تحت مجهر التحليل كشفت لنا عن خصائص ثلاثة هي: النسبية حتى لا يمكن أن يكون هناك استقلال مطلق لما يؤدي إليه مثل هذا الاستقلال من امتناع الاشتراك في المعنى مع بقية مسلمات النسق. الاقتصادية فمن الاقتصاد في الفكر أن لا تكرر مسلمة شيئاً مما تقوله مسلمة أخرى. الجمالية التي تترتب على النسبية والاستقلال.

أما مسألة الإشباع، فإن النسق تصل مسلماته إلى درجة الإشباع إذا تعذر لقضية ولنقيضها معاً أن ينتجا في آنٍ واحد عن المسلمات.

هنا إذن تداخل وتواصل بين هذه الشروط الثلاثة ولم يقل علماء الرياضيات كلمة الفصل فيها بعد، بل لا زالت الأبحاث العلمية تدور حول مناقشتها.

٤ ـ النقد وعي ذاتي:

يكشف النقد أيضاً عن حركة وعي الذات بالموضوع. بل وانفتاح الذات على الموضوع في جرأة مما يعني أن الذات حين تنقد تعي، وهي في وعيها على اتصال بالموضوع. نشير في هذه الفقرة إلى أهمية الوعي الذاتي من خلال دراستين: الدراسة الأولى يمثلها كتاب محمود أمين العالم المصادفة. والدراسة الثانية يمثلها ما كتبه عادل ضاهر عن إبستمولوجيا الاحتمال في الموسوعة الفلسفية العربية الصادرة عن معهد الإنماء العربي.

ومحمود العالم طراز رفيع من الباحثين، أقبل في صدر شبابه، وفي

فترة مبكرة من فترات التطور العلمي في مصر والعالم العربي، على دراسة موضوع هام من موضوعات فلسفة العلوم ذات الطابع المتعدد المنظور، ألا وهو موضوع الاحتمال الذي ناقش أبعاده في رسالته التي تقدم بها للحصول على الماجستير عام ١٩٥٣.

وينبغي الاعتراف ابتداءً بجملة حقائق: أولها، أن موضوع الاحتمال ودراساته في حد ذاته، من الموضوعات الحديثة جداً في مجال البحث العلمي على الساحة الفكرية العالمية، خاصة إذا كان الحديث يتعلق بصلة هذا الموضوع بمشكلات الفلسفة أو الفيزياء. أما إذا كان الأمر يتعلق بالرياضيات فإن الفكرة ترجع إلى عصر لابلاس وباسكال وغيرهما. والأمر الثاني، أن تطور النظريات التي تعرضت لدراسة الاحتمال حتى نهاية النصف الأول من هذا القرن كان سريعاً جداً، وقد استطاع محمود العالم بكل دقة وموضوعية ـ لا تخلو من الانحياز الأيديولوجي، أن يرصد في صبر وأناة هذه النظريات، ويتبيّن صلاتها المتعددة بغيرها من الأفكار، خاصة في مجال الفيزياء وينقد محتواها، ويكشف عن فقدانها للطابع الموضوعي العلمي. ومع أن هذا الرصد من جانب محمود العالم جاء مبكراً في وقت شهد منعطفات علمية خطيرة في عالمنا العربي، إلا أنه جاء صحيحاً ومواكباً للمنظور العلمي. والأمر الثالث، أن دراسة محمود العالم أثرت ووجهت أكثر الدراسات التي أجريت فيما بعد عن هذا الموضوع، ورغم أن المواقف المعروضة الآن في هذا الجانب من الفكر أكثر جزئية وأكثر دقة، إلا أن هذا لا يغير من طبيعة علمية دراسة محمود العالم.

والأكثر أهمية من هذا، المنظور الذي من خلاله تناول محمود

العالم دراسته. ما هو هذا المنظور؟ وما هي الرؤية المنهجية التي جعلت محمود العالم يقبل على دراسة موضوع الاحتمال الذي فضل أن ينطوي تحت تصور أو مقولة، المصادفة؟

كان من الطبيعي أن يتخذ «العالم» موقفاً منهجياً دقيقاً إزاء معالجة هذا الموضوع «المتعدد المنظور» كما سبق أن أشرت، خاصة وأنه يعترف بانحيازه. ونظرة واحدة فاحصة لما دونه «العالم» في هذا المجال، تؤكد أن «العالم» عرف بوضوح تام دور النقد المقترن بالتحليل، فقد شرح في مقدمته كيف تنازعته رغبة أكيدة في أن يتناول العلم الحديث بالبحث ناقداً إياه «نقداً صورياً تحليلياً»[٩].

ومع اعتراف «العالم» منذ البداية بأهمية فكرة التحليل التي تنازعته في بداية الطريق، إلا أنه سرعان ما تبين أن دور الفلسفة لا يمكن أن يقتصر على «التوضيح والتحليل»[١٠] ومن ثم فإنه لم يقبل حكم الوضعيين على الميتافيزيقا، ولكنه في نفس الوقت يقرر أنه لم يرفض المنهج الصوري التحليلي رفضاً علمياً سليماً بل رفضاً نفسياً فيه انفعال وحرص على البناء الميتافيزيائي[١١]. وهذا الموقف يعكس بوضوح تام وعي الذات المباشر بالموضوع، ويشير أيضاً إلى أن الذات أرادت أن تنتزع لنفسها موضعاً بين ذوات الآخرين، مما يشير ضمناً إلى أن للفلسفة وظيفة تغييرية، وأن إبستمولوجيا النقد أمضى سلاح يمكن إعماله في النصوص.

ويبدو أن «العالم» أراد أن يبعث برسالة إلى المثقف الواعي الذي يُعمل عقله النقدي في معطيات الفكر العلمي، وهذا ما يتضح من حرصه، فيما كتب، على رسم انطباع معين في ذهن القارىء لموضوعه، فقد قسم

بحثه إلى قسمين: الأول استعرض فيه النظريات الفلسفية المختلفة الخاصة بالمصادفة، ضارباً بسهام الفكر الواعي في قطاع مستعرض في التاريخ، بحيث أتى هذا القسم بمثابة استعراض تاريخي. والتاريخ عند «العالم» له أهمية وهو في استعراضه هذا لم يكن «مؤرخاً محايداً للنظريات الفلسفية» وإنما كان «مؤرخاً ناقداً على أساس معتقدي في المصادفة الموضوعية»(١٢). وقد كشف هذا الموقف من جانب «العالم» عن أن النقد العلمي يمارس دوراً متزايداً في تنظيم الأمور الفكرية في واقعنا. وأما القسم الثاني فقد بحث فيه دلالة المصادفة في الرياضة والفيزياء بحثاً تحليلياً.

ركزت دراسة العالم «في جانب نظرية حساب الاحتمالات على دراسة ثلاثة مداخل رئيسية اعتبرها بمثابة الأساس الذي يمكن الانطلاق منه لمعرفة المواقف الفكرية في الاحتمالات: أما الأول فهو المدخل، أو الدلالة التقليدية التي تنظر إلى الاحتمال كنسبة بين عدد الحالات الملائمة لحادث من الأحداث، وعدد الحالات الممكنة إمكاناً متساوياً لهذا الحدث. ويمثل هذا الموقف برنوي ولابلاس حيث لو حللنا موقفيهما لوجدناهما تعبيراً عن نسبة معينة إلى معرفة معينة، وهذا ما يجعلنا قريبين من المعنى المنطقي للاحتمال، وربما كان السبب في هذا الاقتراب من المعنى المنطقي هو مبدأ السبب غير الكافي الذي يقرر أننا نذهب إلى القول بالتساوي حين لا نعرف السبب أو العلة التي من أجلها نرجح حادثة على أخرى، حيث في هذه الحالة لا بد لنا من افتراض أن مجموع الحوادث التي لدينا ممكنة بالتساوي. وهذا يعني أن لابلاس يربط مبدأ السبب غير الكافي بحالة جهلنا بوقوع الحوادث(١٣)، ولكن هذا المبدأ شهد نقداً شديداً من جانب المناطقة. وقد أشار «العالم» بعد

تحليل دقيق وتتبع ناقد إلى أن نظرية لابلاس سواء في المصادفة أو الاحتمال انعكاس للحتمية الميكانيكية في الطبيعة، وهذه الحتمية الميكانيكية تستبعد البناء الاحتمالي للواقع، ولهذا لم يكن الاحتمال عند لابلاس انعكاساً لبناء الواقع وإنما كان وجهة نظر ذاتية[١٤].

وأما المدخل الثاني فهو المدخل المنطقي الذي يتبناه أمثال كينز وجيفرز ودونالد وليامز وكارناب. وينظر أنصار هذا المدخل للاحتمال على أنه علاقة منطقية بين قضايا. وهذا المدخل هو ما أطلقنا عليه التفسير القبلي للاحتمال[١٥] ويمثل كارناب قمة هذا النمط من التفسير حيث يرى أن الاحتمال يرد إلى دلالتين الاحتمال$_{١}$ والاحتمال$_{٢}$، الاحتمال$_{١}$ هو درجة توكيد فرض (ض) بالنسبة إلى بينة (ب) والاحتمال$_{٢}$ وهو التكرار النسبي على مدى العملية لصفة معينة في حوادث أو أشياء بالإشارة إلى صفة أخرى[١٦]. لكن تصور كارناب لقي اعتراضات شديدة من جانب المناطقة والفلاسفة على السواء، فهو تصور يستند إلى مبدأ البينة الكلية، وهذا المبدأ يستند إلى دعامة برجماتية وأبعد ما يكون عن مبادىء الأخلاق، هذا بالإضافة إلى أنه «إذا عالجنا الاحتمال من خلال المنظور المنطقي فحسب، كعلاقة منطقية، فإن قضايا الاحتمال التي سنتوصل إليها في هذه الحالة ستكون قضايا تحليلية، ومن ثم لن يصبح للخبرة علاقة بالاحتمال[١٧].

وحين بحث «العالم» المدخل الثالث الذي يجعل التفسير التكراري أساساً للاحتمال، ناقش جملة نظريات منها نظرية فون ميزس، ورشنباخ، وكولمجروف ونظرية المجال التي ذهب إليها وليام نيل، ثم موقف علماء الإحصاء[١٨]. وفي هذا الصدد وجدنا «العالم» يحلل نظرية

فون ميزس، على سبيل المثال، في ثلاثة تصورات رئيسية هي: التكرار الحدي ـ الاختيار العشوائي ـ المجموعات، ثم وجدناه ينتقد هذه التصورات، وينتقل منها إلى تصور رشنباخ الذي أقام النظرية على المنطق بدلاً من فكرة الاختيار العشوائي عند ميزس، وانتهى من هذا الاستعراض التحليلي النقدي إلى طرح تساؤلات جديدة حول نظرية رشنباخ قائلاً: ألا يعالج رشنباخ وغيرة من أصحاب هذه النظرية عملياتهم معالجة رياضية، أو ليست الرياضة في أساسها تحليلية منطقية؟ أليس يعني هذا أن النظرية التكرارية كذلك تستند على أساس تحليلي منطقي من هذه الناحية؟[19]. لقد أقام «العالم» نقده لكل هذه النظريات بناء على إعمال جيد للتحليل والتفنيد إبستمولوجيا، بمعنى تناول الحجة كمتصل يكشف عن أبعاد مختلفة، وهو في هذا احتفظ لنفسه بمنظور وحدة الذات التي تنقد في وعي، وتعي حين تنقد.

وأما الدراسة الثانية التي نعرض لها فهي مناقشة عادل ضاهر الإبستمولوجية للاحتمال[20]. وربما كانت هذه المناقشة من أهم الدراسات التي صدرت في هذا الصدد، فهو يميز ثلاثة مستويات يمكن على أساسها أن نستعمل الاحتمال. المستوى الأول هو أن يطبق مفهوم الاحتمال على الحجج، وهذا المستوى يعني أن ينصب الحديث على الاحتمال الاستقرائي. المستوى الثاني أن يطبق مفهوم الاحتمال على القضايا، وفي هذه الحالة نكون بصدد الحديث عن الاحتمال بالمعنى المعرفي أو الإبستمي. وأما المستوى الثالث فنطبق فيه مفهوم الاحتمال على الصفات، وهنا نكون بصدد الحديث عن الاحتمال بالمعنى الوصفي.

ويقدم «عادل ضاهر» ترجمة ذاتية للوعي في تناوله لمفهوم الاحتمال الاستقرائي الذي يرى أن درجته تتوقف على قوة الدعم أو التأييد التي تختلف من حجة لأخرى، وفي إطار هذا النوع يشير الاحتمال إلى مفهوم أو تصور علائقي حيث لا يتوقف تطبيقه على نتيجة الحجة الاستقرائية وحدها. وإنما على النتيجة في علاقتها بالمقدمات. بالإضافة إلى هذا فإن الاحتمال الاستقرائي لأي حجة غير قابل للتغير، بمعنى أن قوة الدعم التي تقدمها المقدمات لنتيجتها، وإن كانت تختلف من حجة إلى أخرى، تظل على حالها ما دامت مقدمة الحجة هي ما هي. ومن ثم فإن الاحتمال الاستقرائي لحجة ما هو احتمال أن تكون نتيجتها صادقة على افتراض أن مقدماتها صادقة.

أما الاحتمال الإبستمي الذي يطبق على القضايا لا الحجج، فإن درجة الاحتمال فيه تتوقف على الوضع الإبستمي الذي ننظر من خلاله إلى هذه القضايا. وبما أن الوضع الإبستمي ليس واحداً لجميع الأشخاص، أي المعلومات ليست واحدة وليست متطابقة، إذن فلا يمكننا أن نتوقع أن تكون درجة الاحتمال لقضية ما واحدة من زاوية كل الأوضاع الإبستيمية. وهنا فإن «عادل ضاهر» يرى أنه يمكن أن نعرف الاحتمال الإبستمي عن طريق الاحتمال الاستقرائي بحيث يصبح الاحتمال الإبستمي لقضية ما هو الاحتمال الاستقرائي لتلك الحجة التي تتكون من هذه القضية، كنتيجة ومن تلك القضايا المحتوية على معرفتنا الواقعية المناسبة، كمقدمات.

أما المفهوم الثالث وهو الاحتمال الوصفي فإنه يكون عندما نستعمل مفهوم الاحتمال لغرض إصدار حكم واقعي، وليس لغرض

تعيين درجة التأييد التي تقدمها مقدمة الحجة لنتيجتها.

إن هـذه التصـورات جعلـت «عـادل ضـاهـر» يتجـاوز بنظـرة إبستمولوجية رائعة كل الدراسات الموجودة على الساحة حول الاحتمال إبستمولوجيا، وهو في هذا استفاد من كل الدراسات العالمية المتطورة في هذا الموضوع دون أن يتقيد بمنظور محدد لإحداها يفترضه نقطة انطلاق لأبحاثه.

٥ ـ النقد اقتراح للبدائل:

ولا تقف حدود النقد عند هذه المستويات وإنما هي بالضرورة تتسع لتشمل مضامين أخرى لا بد وأن تتضمنها فلسفة العلوم، فإذا أريد لفلسفة العلوم في بلادنا أن تتطور وتزدهر كان علينا أن نعكف على دراسة التصورات العلمية الحديثة في مجال فلسفة العلوم لنكون على صلة بها، ولنعرف مغزاها، ونقف على بنيتها الأساسية، وتلك مسألة لا مفر منها، إذ لا بد أن تواكب «الذات» ما يدور حولها، وتفكر وتتأمل وتنقد وترفض وتقترح البدائل في تواصل واتصال دائم.

لقد قادني هذا التصور إلى مناقشة أكثر الأنساق تقدماً ومعاصرة في فلسفة العلوم، حيث عالجت النظرية العلمية من خلال أكثر من منظور: أحد المنظورات درس علاقة النظرية العلمية بالخبرة مباشرة عند رواد الوضعية في القرن الماضي مروراً بحلقة فيينا، والوضعية المنطقية في بداية هذا القرن وموقف كارل بوبر من هذه العلاقة، واختلاف التصورات بناء على اختلاف النظر للعلاقة (النظرية/ الخبرة) وانتهى هذا المنظور إلى تقرير قضية عامة كشفت عنها أفكار كارل بوبر وتتمثل في أن النقد العقلي يفضي إلى نمو المعرفة وأن غياب النقد يدمر العلم.

وقد ترتب على هذه النظرة أن ظهرت رؤى جديدة[٢١].

منظور ثان يشير إلى أن النظرية العلمية في تطورها المعاصر تبنت المدخل السيكولوجي للكشف عن طابع الاعتقادات العلمية وصلتها بما نعرف، وهو ما عبر عنه «هانسون» حين ميز بين المشاهدة المحايدة والمشاهدة من خلال الذات، وأدار هذا التمييز بعمق من خلال أمثلة علمية مستمدة من علم الفلك، كشفت في نهاية الأمر عن ضرورة النظر للملاحظة العلمية على أنها «نظرية محملة» باعتقادات تجعل العالم ينطلق في دراسته للعالم من منطلق محدد لتحقيق فكرة معينة لديه، تعد منطلقاً لنظريته العلمية[٢٢].

وإلى مثل هذا المنظوريتمي «توماس كون» الذي نظر للعلم على إنّه يعمل من خلال نموذج معين. فالعلماء في فترات العلم السوي يعملون وفق نموذج ثابت يكشف عن خصائص تختلف عن فترة أخرى يسودها علم سوى آخر. وفترات الثورات العلمية لا يسودها نمودج معين، وإنما هي فترة تحول جذري في تاريخ العلم والنظرية العلمية أيضاً.

ومنظور ثالث يشترك فيه فيرابند وأزنست نيجل وغيرهما، يقرر أن النظريات العلمية تعد بمثابة طرق في النظر إلى العالم، وتبنى هذه النظريات يؤثر على اعتقاداتنا العامة وتوقعاتنا، ويؤثر أيضاً على خبراتنا وتصورتنا للواقع الخارجي، هذا من جانب، كما أن نظرياتنا قابلة للاختبار، وأن هذه النظريات ترفض بمجرد ما يتضح أن الاختبار لا يتضمن النتيجة التي تتنبأ بها.

لقد عرضت هذه النظريات بصورة موسعة[٢٣] وكان من الضروري

أن نبرز النقاط الجوهرية في كل منها لمناقشتها، فكان أن تم نقدها في موضعين:

(١) التبرير المنهجي للنظريات العلمية البديلة.

(٢) موقف المعنى الجذري المتغير.

أما الموضوع الأول فقد تناول بالنقد هذه الآراء من خلال النسق العلمي والإبستمولوجي، وبيّن أن هذه الآراء لا تسلم من النقد في أربعة نقاط أساسية هي:

النقطة الأولى: أن آراء فلسفة العلم المعاصرين تحول بين العلماء ومراجعة اعتقاداتهم وفقاً للنسق العلمي، وبذا يصبح من المستحيل أن نتوصل لإنجاز علمي حقيقي.

النقطة الثانية: إن هذه الآراء تمنع النظرية العلمية بعد الثورة العلمية من أن تشكل بديلاً هاماً للنظرية العلمية قبل الثورة العلمية.

النقطة الثالثة: أن وجهات نظرهم مليئة بالمشكلات المتعلقة بكيفية تداخل النظرية مع البيئة العادية لتنتج العالم.

النقطة الرابعة: إنه إذا كانت وجهات نظرهم صحيحة إذن فلن يمكن اختبار أي نظرية أو تكذيبها عن طريق الملاحظات، وتقارير الملاحظة لن تفضي إلى الرفض العقلي للنظرية العلمية المتضمنة، كما أنها لن تفضي إلى القبول العقلي للنظرية العلمية الجديدة أو النظرية العلمية الثورية. وفي كل هذه النقاط الأربع عرضنا للنقد وللبديل في نفس الوقت.

ثم انتقلت إلى إثبات اعتراضات منهجية على موقف المعنى

الجذري المتغير الذي ينادي به هذا الفريق من العلماء، من خلا
تحديد منطلقات هذا الموقف ومناقشتها وفحصها نقدياً من منظور
منطقي، بحيث وضعناها في حجج تكشف عن تصور لبدائل اقترحت
من خلال النقد إبستمولوجيا[٢٤].

تكشف لنا المناقشات التي دارت حتى الآن أن الاتجاه النقدي في
فلسفه العلوم نظر إلى النقد على أنه فحص وبيان للدلالة المعرفية
للنظرية العلمية. وأن النقد يعني التفنيد وبيان الشروط وفحصها، وهذا
التفنيد إنما يكون من خلال وعي ذاتي يتجه إلى اقتراح البدائل.

ثانياً ـ التحليل:

التحليل خاصية هامة من خصائص الإبستمولوجيا أو فلسفة العلوم،
وهذه الخاصية تكشف عن بعد جديد من أبعاد هذا العلم، وتضعه في سياقه
من الفكر المعاصر. ولا ينكر أحد أن مهمة التحليل في فلسفة العلوم ارتبطت
بفكر الوضعية المنطقية منذ بداية هذا القرن، وقد تابع هذه الخاصية
فلاسفة مرموقون لهم مكانتهم البارزة في حياتنا الفكرية والفلسفية.

والحق أن الفاحص لمنهج التحليل، والدارس لفلسفة العلوم في
العالم العربي، لا بد أن يقف عند علم هام من أعلام الفكر الفلسفي في
عالمنا العربي وهو «زكي نجيب محمود» صاحب المدرسة المنتشرة في
أرجاء الوطن العربي. أعمل الأستاذ فكره وترك لقلمه العنان يسطر
ويكتب لتستنير العقول.

وأهم خصائص المنهج عند «زكي نجيب» ـ و «محمود زيدان»
ـ فكرة التحليل التي تتغلغل في البنيان الداخلي للبناء العلمي ككل
لتحليل قضايا العلم وبيان عناصرها وتكوينها. وهذه الخاصية تعتبر

بمثابة الأساس الثابت في فكر هذا الأستاذ، وقد التزم بها منذ أن أصدر «خرافة الميتافيزيقا» (١٩٥٣) والذي عدل عنوانه في طبعة تالية وجعله «موقف من الميتافيزيقا» (١٩٨٣) ليكشف لمن وجه سهام النقد أنه لا يرفض الميتافيزيقا تماماً، وإنما يقبل الحديث عن الميتافيزيقا كتحليل، لأنه «لو أخذنا النظرة التي تجعل الميتافيزيقا تحليلاً منطقياً لقضايا العلوم، انتهينا إلى فكرة رائعة بالنسبة إلى الفلسفة وطبيعة عملها، إذ يتضح لنا في جلاء أن الفلسفة ليست مطالبة بأن يكون لها قضايا خاصة بها، ولا هي مستطيعة ذلك حتى إذا أرادته لنفسها، لأن العلوم المختلفة ـ كل في ميدانه ـ هي وحدها المؤهلة بمناهجها للوصول إلى حقائق الكون والإنسان، وحسب الفلسفة ـ إذن ـ أن تسير وراء العلوم تتسقط أقوالها لتسلط عليها ضوء التحليل المنطقي، فتكشف ما قد يكون فيها من خلل يستدعي من العلماء إعادة النظر[٢٥]. ينطوي هذا الموقف على أكثر من دلالة:

أولاً: يقبل الميتافيزيقا كتحليل، وهو في هذا يرتبط بالموقف العام لفلاسفة التحليل ويشاركهم المهمة التحليلية للفلسفة.

ثانياً: يرفض الميتافيزيقا التأملية وهو ما جعله يقول: «خرافة الميتافيزيقا».

ثالثاً: إن التحليل المنشود هنا هو التحليل المنطقي، ولهذا النوع من التحليل سمات وخصائص مميزة استطاع زكي نجيب أن يلتقطها ببراعة في أكثر من موضع. وهنا لنا وقفة.

١ ـ التحليل إيضاح:

لما كانت فلسفة العلوم تعني التحليل المنطقي لقضايا العلوم،

كما تعني تناول العبارات العلمية بالتحليل والتعليق[٢٦]، فإنها بهذا المعنى تقوم بمهمة الإيضاح المنطقي لبنية المعرفة العلمية. وخاصية الإيضاح نبه إليها فتجنشتين في «رسالته» وقد تنبه إليها الفلاسفة بصورة أساسية، وأصبحت شغلهم الشاغل من بعده. وهذا الإيضاح ينظر إليه «زكي نجيب» بأكثر من معنى حيث ينصب على بيان الهيكل المنطقي الذي يحمل مادة تلك القضايا، ليظهر ما بين الأجزاء من علاقات، فيبرز الكامن ويتعرى الخبيء[٢٧]، أي يشير بصفة رئيسية إلى علاقات التضمن بين قضايا العلوم وبعضها، ومن جانب آخر تدور فكرة الإيضاح أيضاً حول بحث قضايا العلم من حيث هي تعبيرات لغوية[٢٨] هل لها دلالة أم لا؟ وما إلى ذلك من التساؤلات حول نظرية المعنى. والأستاذ يشترك في هذا الفهم مع «آير» أحد أئمة الوضعية المنطقية في هذا العصر.

قدم «زكي نجيب» أمثلة متعددة على مهمة الإيضاح، من خلال بحثه لمنطق العلوم انتقالاً إلى تحديد المعاني وتناول الكلمات ومدلولاتها، وبحث وحدات التحليل الأساسية، والتمييز بين مستويات اليقين، ثم فكرة التحقيق التي تجعل القضايا الإمبريقية موضوعها الرئيسي.

والأمر الذي تجدر الإشارة إليه أن التحليل لا يقضي بنا إلى تركيبات عقلية، ولا يوصلنا إلى معطى جديد، وإنما سوف تصل من خلاله إلى البسائط، وتلك سمة رئيسية بارزة يفهمها دعاة التحليل.

٢ ـ التحليل يعني التقسيم:

أشارت تحليلات زكي نجيب إلى هذا المعنى، فهو في تناوله

للقضايا العلمية التي انصب عليها الحديث، قسم القضية إلى تصوراتها الرئيسية حيث تناول كل تصور على حدة يبحث في دلالته ومعناه، ثم انتقل إلى الربط بين التصورات المقسمة. وفي ثنايا هذا الاتجاه وجدناه يعرض لنوع من التقسيم السلبي الذي أراد من خلاله أن يبيّن عدم خضوع القضايا الميتافيزيقية، بالمعنى التأملي طبعاً، لجدارة البحث على مستوى المعنى والدلالة[٢٩]. وهذه الخاصية تربط أفكار زكي نجيب بالوضعية المنطقية برباط وثيق.

٣ ـ التحليل يعني التمييز:

وتشير خصائص التحليل أيضاً فيما تشير، إلى أن تناول زكي نجيب لفكرة التحليل إنما أمعن النظر في كل المعاني التي يدل عليها اللفظ، وإحصاء الاستخدامات الممكنة للألفاظ ومحاولة التقاط الخاصة المشتركة فيها جميعاً. كما يتضح أيضاً أن استبعاد التصورات التي تبعد في معناها عن المستوى الذي يعمل من خلاله التحليل، فإن هذا يعني أننا قد ميزناه عما سواه[٣٠]. وقد استطاع محمود زيدان أن يطبق هذا المنظور بصورة فلسفية في كتابه مناهج البحث الفلسفي.

بعد هذه الجولة في الفكر الإبستمولوجي العربي المعاصر، يمكن لنا أن نتجه في الكتاب الثاني من هذه السلسلة لإجراء دراسة إبستمولوجية عن الفلسفة العلمية، ثم نتجه في الكتاب الثالث إلى دراسة موقف المفكرين العرب من تصور الاستقراء إبستمولوجيا، لنقف على مكونات الفكر العربي في هذا الجانب، ونبيّن جوانب الاتصال بين الفكر العربي والفكر الغربي المعاصر والاتجاهات المختلفة التي تعبر عنها.

هذه إذن محاولة لقراءة الذات وتجلياتها في فلسفة العلوم، من

خلال استجلاء أبعاد الفكر العربي المعاصر ـ لا ندعي أن هذه المحاولة تحيط بكل التيارات والاتجاهات، وإنما هي تبرز بعض معالم الطريق نحو وجود الذات الواعية المبدعة، «النحن» التي يجب أن تجد مكانها بين «الأخرين» في هذا العالم الذي يسير بخطى سريعة نحو التقدم والازدهار.

إن الصفوة المستنيرة في العالم العربي أياً كان موقعها، مطالبة اليوم بأن تؤدي دوراً تنويرياً أكثر فعالية في بث أشعة التنوير إلى العقول، حتى يمكن للعقل الجمعي للأمة أن يقف في مواجهة عقول جمعية أخرى توجه إلينا سهام الغزو الثقافي. إن أمتنا تنادينا دائماً لنقدم العطاء الفكري والعلمي، لنختلف ونتفق، ولندفع أيضاً بقوة عجلة التنمية الثقافية والفكرية، ولنحقق خاصية الاتصال الفكري التي من خلالها يتشكل العقل الجمعي للأمة.

إن هذه الدراسة المركزة إن هي إلا دعوة للمفكرين العرب ليقدموا على محاولة الترجمة الواعية للذات بنفس القدر الذي يترجمون به «للآخر» وفكره. نعم الترجمة «للآخر» تطلعنا على الفكر المعاصر دائماً وتجعلنا نعيشه، وتلك خاصية ورثناها منذ عاد الطهطاوي من أوروبا يحمل لنا بشائر علم جديد ومعرفة جديدة. ولكن لا نريد من خلال الترجمة للآخر أن تنسحب الذات من بؤرة الوعي، وتصبح هامشية، قابلة للانفعال، قليلة الفعل. وما أظننا كنا في تاريخنا الفكري الطويل على امتداد القرون إلا فعالين إيجابيين.

هوامش الفصل السادس

(١) محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧، ص ٥٤.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق، ص ٥٥.
(٤) المرجع السابق، ص ٦٤ ـ ٦٦.
(٥) المرجع السابق، ص ٦٦.
(٦) المرجع السابق، ص ١٧.
(٧) المرجع السابق، ص ٧٣.
(٨) المرجع السابق، ص ٧٨.
(٩) محمود أمين العالم، فلسفة المصادفة، دار المعارف، مصر، ١٩٧٠، ص ٤٤.
(١٠) المرجع السابق، ص ١١.
(١١) المرجع السابق.
(١٢) المرجع السابق، ص ١٣، ١٤.
(١٣) ماهر عبد القادر محمد، فلسفة العلوم: المنطق الاستقرائي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٤٤.
(١٤) العالم، المرجع السابق، ص ٢١٢.
(١٥) ماهر عبد القادر محمد، مناهج ومشكلات العلوم، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٣، ص ٢٤٦.
(١٦) العالم، المرجع السابق، ص ٢٤٤.
(١٧) ماهر عبد القادر محمد، المنطق الاستقرائي، ص ١٤٧ ـ ١٥٦.

(١٨) العالم، المرجع السابق، ص ٢٣٢.
(١٩) العالم، المرجع السابق، ص ٢٣٦.
(٢٠) عادل ضاهر، «احتمال»، ص ٢٤ ـ ص ٢٩، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ط ١، المجلد الأول، بيروت، ١٩٨٦.
(٢١) ماهر عبد القادر محمد، فلسفة العلوم: المشكلات المعرفية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٩ ـ ٥٣.
(٢٢) المرجع السابق، ص ٧٠.
(٢٣) المرجع السابق، ص ١٧ ـ ١٠٦.
(٢٤) المرجع السابق، ص ١٠٩ ـ ١٣٠.
(٢٥) زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٣، صفحة ح.
(٢٦) زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، جـ ٢، ص ٣٧.
(٢٧) زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ١، ١٩٥٨، ص ٦٥.
(٢٨) زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ص ٢٠٢.
(٢٩) المرجع السابق، ص ٧١ وما بعدها.
(٣٠) زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ٦٦ ـ ٩٩.

القسم الثاني
من فلسفة العلوم إلى الفلسفة العلمية

تقـــديـــم

هل هناك فلسفة علمية؟ وبأي معنى يمكن لنا أن نتحدث عن «فلسفة علمية» في إطار الفلسفة؟ وهل تقبل الفلسفة أن تكون «الفلسفة العلمية» أحد فروعها، إذا كان هناك ثمة فلسفة علمية؟

لا شك أن مصطلح الفلسفة العلمية، الذي عرف في العالم الغربي بالمصطلح Scientific Philosophy، حديث النشأة إذ ارتبط ظهوره بالتطورات العلمية المتلاحقة منذ أواخر القرن الماضي بصفة خاصة، وكان لظهور الوضعية بصفة عامة تأثير كبير في نشأة المصطلح وذيوعه، لأن مصطلح الوضعية Positivism فهم منذ عصر أوجست كونت على أنه «العلمية».

أضف إلى هذا أن التطور الذي لحق بالفكر الوضعي، خاصة ظهور حلقة فيينا، ثم الوضعية المنطقية، أدى إلى أن يتحدث الكتاب بصور مختلفة عن فكرة الفلسفة العلمية اعتقاداً منهم أن الفلسفة التي تتحدث عن الواقع وتتناول أبعاده هي في حقيقتها فلسفة علمية. لكن الحديث عن الفلسفة العلمية ووصف معالمها، وبيان جوانبها، جاء عنواناً بارزاً لكتاب دونه هانز رشنباخ أحد أقطاب الوضعية المنطقية، المساهم الرئيسي في تأسيس «مدرسة برلين الوضعية»؛ إذ إن كتابه

بعنوان «نشأة الفلسفة العلمية» الذي صدر في عام ١٩٥٠ ونقله إلى اللغة العربية فؤاد زكريا، اعتبر في دوائر الفكر الوضعي مكافئاً لرسالة فتجنشتين.

ومع أننا أشرنا مباشرة إلى كتاب هانز رشنباخ، لأن عنوانه يعبر مباشرة عن فكرة الفلسفة العلمية التي سادت دوائر الوضعية؛ إلا أن هذا لا ينفي مسؤولية برتراند رسّل الذي روّج فعلاً لهذا المصطلح منذ عام ١٩١٤ حينما كتب مقالته بعنوان «في المنهج العلمي في الفلسفة» والتي صدرت فيما بعد في كتابه «التصوف والمنطق» عام ١٩١٨. وكذلك جاءت نفس النظرة عنده في مؤلفه بعنوان «النظرة العلمية» الذي صدر في عام ١٩٣١ وتناول في فصوله الأولى عدة موضوعات من بينها خصائص الطريقة العلمية، وتصور الطريقة العلمية، والميتافيزيقا العلمية. وهذا المصطلح الأخير يعد بمثابة التمهيد المباشر لظهور مصطلح «الفلسفة العلمية» الأكثر ألفة في رأي الوضعية المنطقية. كما أن مصطلح الميتافيزيقا العلمية عند رسّل أيضاً يذكرنا بحديث كانط عن الميتافيزيقا غير المشروعة والميتافيزيقا المشروعة، التي هي من وجهة نظره إذا التزمت بحدود الظواهر تشكل جوهر الميتافيزيقا العلمية.

ولسنا هنا بصدد إجراء مسح لتصور «الفلسفة العلمية» في العالم الغربي، أو حتى نقد أنصار الوضعية الغربية، فأكثرهم لا يعرفون القواعد الدقيقة للنقد، ولا يلتزمون بأخلاقيات النقد العلمي، وغلبت عليهم الرؤية المتحيزة في غير وعي بأسس النقد؛ وإنما نريد أن نضع لائحة، على قدر الإمكان، بالاسهامات العربية البارزة في هذا الصدد، لنعرف موقف الفكر العربي من مصطلح الفلسفة العلمية. كيف فهمه

الكتاب العرب؟ وما هي النتائج التي يمكن أن نتوصل إليها من قراءة الفكر العربـي في بعض جوانبه حول هذا الموضوع؟

والواقع أن أنصار الوضعية المنطقية «عندنا» في العالم العربـي يتصورون أنهم يتمتعون بالحصانة التي اعتقدوا أنها تجعل دعاة الوضعية لا يخضعون للنقد. فقد تصور هؤلاء أن لا أحد في العالم العربـي يجرؤ على نقد كبار الكتاب أو تخطئتهم، أو الإسهام في تبديد صورتهم التي استقرت لسنوات طويلة في أذهان الناس، وحولتهم إلى ما يشبه المقدسات في نظر الناس، أو حتى في نظر الباحثين العلميين. وربما كان السبب في ترسيخ هذه الصورة، وعدم التجرؤ على النقد أيضاً، أن العامة والجمهور يصدقون رجال القمة، ويشهدون لهم بالكفاءة والبلاغة، ويضعونهم في مرتبة عالية سامية لا ينبغي أن يُقترب منها. ولكن ليس من الضروري أن يكون حكم الجمهور، أو حتى غالبية الباحثين صحيحاً، فكم ضللتنا الآراء والاعتقادات الشائعة، وكم أفسدتنا الأحكام المبتسرة القائمة على الحب والولاء الشخصي، وكم تحطمت قوانا العقلية والمعرفية عند صحوة أول قلم يمتد إلى صفحات الجرائد لينازل صاحب الفكر النقدي بدون هوادة، ليس من منطلق العلم والموضوعية، وإنما من منطلق الدفاع المجيد عن رواسب وجدانية لا ينبغي لها أن تتزحزح.

ومع هذا لا بد للنقد أن يجد طريقه إلى الحياة، ولا بد لنسمات الحياة أن تولد عند أول لحظة يولد فيها نقد حقيقي لملكتنا العقلية. ولا ينبغي للنقد أن يخيفنا، أو أن نتصوره سوطاً يلهب ظهورنا. كذلك لا ينبغي للعقلاء أن يتصوروا أن القمم وكأنها ثوابت الدهر تُغير ولا تتغير،

وتملك القدرة على تحريك مشاعر الجمهور ووجدانه من خلال كلمات رنانة ذات وقع وطنين، حلوة المذاق، جذابة، يكاد إيقاعها يسحر المتلقي لها وكأنها عَبِقَةُ، أو هي خالية من الشوائب والأهواء.

إن في النقد حياة الأمة، ودوامها واستمرارها، ولو اطلعت أيها القارىء الكريم على كتابات الأقدمين لوجدتهم يتوجون أعمالهم بجادة النقد. ليس النقد السلبي الهدام الذي يعمل على استئصال كل قيمة خلفها لنا القدماء، وإنما النقد الإيجابي البناء الذي يحمل في طياته عوامل التقدم والازدهار ليبعث في الأمة روح الحياة والتقدم.

إن هذا البحث يعيد تركيب بعض المعطيات التي رسخت رواسب عميقة في الفكر العربي. ولكن من خلال رؤية نقدية أرادت أن تكشف عن التناقضات العقلية... تناقض الأوليات والبديهيات، وعدم اتساق النتائج، والانقياد وراء سحر الكلمة وعذب الحديث دون نقد أو تمحيص. إنه يمثل وقفة مع الماضي الحاضر فينا، والحاضر بيننا الذي يأبى أن يعترف بأنه ماض غير مشروع.

ومع أن المناقشات التي تدور على امتداد الصفحات القادمة تسجل جوانب مختلفة في الفكر العربي؛ إلا أنها بالضرورة لا تزعم أنها تناولت كل الكتابات العربية، ولم تشر أيضاً إلى كل الكتاب العرب، فهذا أمر عسير، فضلاً عن أن ملاحقة المسألة تحتاج رصداً شاملاً لكل ما صدر في الفكر العربي من دراسات ومقالات وأبحاث ورسائل علمية وغيرها

الفصل الأول

دراسة معجمية في المصطلحات المتصلة بالفلسفة العلمية

١ ـ العقلانية .

٢ ـ الإمبريقية .

٣ ـ الوضعية .

تقوم هذه الدراسة، كما أشرت في المقدمة، على نقد الفلسفة العلمية كما ذاعت وانتشرت في الفكر العربي المعاصر، ودلّت على الإسهام الذي قدمه أنصار الوضعية المنطقية. وقد ارتبط مصطلح «الفلسفة العلمية» بمصطلحات أخرى استخدمت في سياق الحديث عن الفلسفة العلمية لدى بعض الكتّاب العرب، ومن بين هذه المصطلحات، العقلانية، والإمبريقية، والوضعية. وحتى يكشف تناولنا لفكرة «الفلسفة العلمية» عن فاعليته الإبستمولوجية، ونقف على تداعياته وجوانبه المختلفة، نتناول بالتحليل المصطلحات الثلاثة التي أشرنا إليها، باعتبارها المدخل الطبيعي لفكرة الفلسفة العلمية التي ذهب إليها بعض المفكرين في عالمنا العربي، ودلالة هذا أنه إذا كان تعريف العلم هو الخطوة الأولى التي يبدأ بها العالم أو المفكر لتحديد نطاق الموضوعات التي تندرج تحت التعريف، ولإيضاح مفردات العلم ذاته، فإن تحديد مصطلحات هذا العلم أو ذاك يعد بمثابة الخطوة الثانية المكملة للتعريف، إذ لا أهمية لأي علم من العلوم إذا ظل معرفة متفرقة بين الباحثين والدارسين، ولا أهمية للعلم إذا لم يتواضع أصحابه على مفاهيم ومصطلحات محددة يعرفون من خلال استخدامها في نسقهم العلمي أنها تعني الإشارة إلى تصورات بعينها دون غيرها، فالمفهوم «وسيلة من وسائل ترتيب الفكر ـ أو عنصر من عناصره ـ يستعمله المتخصصون في تواصلهم» في الجيل العلمي الواحد والأجيال المتعاقبة لبلوغ درجة قريبة

من الدقة والاكتمال في العلم.

وواقع الأمر أن الجانب المصطلحي من العلم يعد بمثابة الجذر التصوري المشترك بين العلماء والباحثين في هذا العلم أو ذاك، حين ينظرون لمفردات علمهم وحين ينقلون معرفتهم العلمية إلى الآخرين. ومن ثم فإن إدراك العلماء، في أي حقل من حقول المعرفة العلمية، لهذه الحقيقة يشكل درجة عالية من الرقي داخل النسق العلمي.

والذي لا شك فيه أن النهضة في أي علم من العلوم ترتبط دائماً بعلماء ينذرون أنفسهم لتطور العلم وتقدمه، وهذا ما حدث في أوروبا منذ بداية القرن السابع عشر، وهو ما حدث من قبل في العالم الإسلامي حين انتقل العلم اليوناني إلى العرب. وقد حدث هذا أيضاً في مصر وكثير من بلدان العالم العربي منذ قدمت الحملة الفرنسية إلى الشرق، ومنذ بُعث رفاعة الطهطاوي إلى باريس ليحصل العلم الجديد، وتبلور نفس الهدف أيضاً حين تأسست الجامعة المصرية في بداية هذا القرن، فكان أن ظهر من العلماء من يأخذ بأسباب النهضة العلمية والفكرية الحديثة، وتوالت إسهامات العلماء في هذا الجانب بصورة متزايدة، ووجدنا أن حصيلة الفكر العلمي في مصر شكلت منذ فترة طويلة مشروعاً نهضوياً أصيلاً يريد أن يحقق للأمة أسباب التقدم والرقي.

إن الحاجة إلى وجود معجم أو قاموس متخصص حقيقة يتفق حولها علماء أفاضل بارزون شغلتهم قضية المصطلح العربي بكل أبعادها، فهذا شيخ فلاسفة مصر وعميد أسرتهم الدكتور إبراهيم مدكور وقد أشار في تصديره الذي قدم به إلى العالم العربي ذلك المعجم المصطلحي القيم بعنوان: «معجم العلوم الاجتماعية» في عام ١٩٧٥،

حيث اشترك فريق كامل من كبار خبراء العلوم الاجتماعية في العالم العربي لتحرير المعجم، يقول لنا إن علوم الاجتماع تطورت بشكل ملحوظ «وأن مصطلحاتها يشوبها شيء من الغموض، ولم تنعم بعد بما ينبغي لها من شيوع واستقرار. فهي في حاجة إلى مزيد من التحديد والتوضيح»[1]، بغية التوصل إلى وضوح التصورات في ذهن الباحث، أو الدارس. وهذه المهمة تطلعنا مباشرة على إدراك جيد من قبل الباحثين والأساتذة في هذا الحقل لطبيعة، أو لنوع الشيء المطلوب في عالمنا العربي؛ الذي هو الآن في مفترق الطرق؛ والمتمثل في الحاجة إلى «المصطلحي المدرب تدريباً حديثاً في علم المصطلحية Terminology Science والتدوين المصطلحي Terminography وكذلك المعجمية الحديثة Lexicography»[2]. وربما كان هذا الهدف من أهم ما تمثله بعض الكتابات العربية الحديثة في هذا المجال، حين اتجهت إلى وضع قواعد وأسس لصك المصطلح من ميادين العلوم المختلفة، بالإضافة إلى محاولة تطبيق القواعد والمعايير بصورة علمية دقيقة على المصطلح، مما يعزز المحاولات المبذولة من قبل المفكرين في هذا الصدد لنقل مصطلحات الثقافات الأخرى إلى الثقافة العربية، وإلباسها ثوباً عصرياً يتفق مع محتوانا الثقافي بكل أبعاده. والذي لا شك فيه أن نقل المصطلح من ثقافة إلى أخرى، إنما يعبر بصورة أساسية عن حركة التواصل الفكري المستمر بين الثقافات التي أصبح من المستحيل أن تنعزل عن بعضها. كما أن تواصل الفكر واستمراره يعنيان، وبقدر كبير أن تستوعب الثقافة المنقول إليها ما نقل من مصطلحات علمية وفكرية، وأن تفلح في غضون عملية التواصل في إعادة إنتاج المصطلح ذاته بما يتفق مع طبيعتها الخاصة[3].

والواقع أن للقواميس والمعاجم أهمية كبرى بالنسبة للدارسين والعلماء والباحثين، وتلك الأهمية عُبر عنها بأكثر من صورة في الكتابات العلمية المختلفة، ومن أهمها:

١ ــ أن القاموس، أو المعجم، يحشد أمام الباحث مادة علمية وفيرة عن المصطلح، أو التصور الذي ينزع إلى استخدامه، وهنا نجد أن «المعجم أداة ميسرة لكسب المعلومات، ووسيلة هامة من وسائل البحث والدرس»[٤]، ومن هذا المنظور فإن المعجم يقدم للباحث وجبة دسمة، ناضجة، حول التصور المطلوب تتبعه.

٢ ــ كما أن القاموس، أو المعجم، يتجاوز في كثير من الأحيان مسألة كونه أداة ميسرة لكسب المعلومات ليقدم ما هو أبعد من ذلك، إذ إن العمل في القاموس يفرض على من يضعه أن يكثف المعلومات تكثيفاً دقيقاً، فيتجاوز الركام الضخم من المعلومات ويتجه إلى أن «يجمع ويلخص، ويوجه ويلاحظ، فيوضح الغامض ويسعف المحتاج»[٥]، وهذا يعني أنه مطلوب من الباحث أن يكون على درجة عالية من التمكن والإتقان في مجال العلم الذي يضع مصطلحاته، فضلاً عن معرفته الوثيقة بأبعاد التصور في المجالات العلمية المختلفة، وإذا لم يتوافر للمصطلحي هذا القدر من التمكن ربما وقع في بعض الأخطاء التي تعج بها بعض القواميس مثل الترادف الذي قد يفضي إلى حيرة لدى الدارس فيعتقد أن المصطلحي خلط بين التصورات[٦]، أو قد ينتهي به الأمر إلى الوقوع في أغلوطة الاشتراك اللفظي فيستخدم «لفظة عربية واحدة مقابل أكثر من تصور أو مصطلح أجنبي»[٧]، وهذا ما تعاني منه بعض المعاجم المتخصصة أحياناً.

٣ ـ كذلك تبدو أهمية المعاجم، أو القواميس العلمية المتخصصة في أبعاد أخرى أكثر من مجرد الاهتمام بالمصطلح، إذ إن العمل في القاموس «كثيراً ما يفتح الباب لدرس أوسع، وبحث أعمق»[٨]؛ مما يعني أن مادة القاموس العلمية قد تفرض على المصطلحي المتخصص في حقل معين أن يتناول بالدرس تعميق بعض المواضع الهامة في عمله، كما قد تجعله أكثر رؤية وقدرة على تطوير علاقة بعض التصورات بغيرها. كذلك فإن الدارس لتلك المصطلحات قد يجعل بعضها موضع اهتمامه، فيختار أن ينصب بحثه العلمي على تصور معين، أو قد يستفيد منها نقيداً إذا كانت رؤيته الأيديولوجية تفرض ذلك.

٤ ـ والواقع أن أهم الجوانب التي تضفي طابع الحيوية على تفكيرنا «نحن» في الوطن العربي في وضع قاموس أو معجم، في علم من العلوم، ترجع إلى أن نهضتنا العلمية الآن تتطلب مثل هذا العمل العلمي، «ولا شك أن في هذه المعجمات ما ينشر لغة العلم في العالم العربي بأسره وما ييسرها للباحثين والدارسين، وما يجمعهم فيها على كلمة سواء»[٩].

٥ ـ وينبغي أن نعترف أن المعاجم، أو على وجه الدقة قواميس المصطلحات التي تحاول أن تنقل لنا المصطلح بما يلائم ثقافتنا، إنما تقدم لنا خلاصة مركزة للمفاهيم التي استقرت للمصطلح في ثقافتنا العربية المعاصرة. وبتعبير أكثر دقة: «في وعي هذا الجيل من تلك الثقافة»[١٠] مما يكسب المصطلح أهمية كبرى لأنه يصبح قيد التداول بين المتخصصين في هذا العلم أو ذاك في إطار ثقافة تسعى للتواصل مع الثقافة العالمية.

٦ ـ ولا يغيب عن بالنا الأهمية الفكرية التي تبدو من خلال عملية صك المصطلح، إذ إن الباحث المدرب الماهر يدرك تماماً أن عملية صك المصطلح إنما هي محاولة لتجاوز التعريف المعجمي للمصطلحات، إلى التعريف والتعريب الفكريين[١١] إدراكاً من المصطلحي ذاته أن كل فكر هو في جوهره تعبير عن قراءة خاصة لقضاياه (مطلقة أو محددة).. ترتبط بالثقافة التي ينتسب إليها الفكر المعين وتنبع منها. ومن ثم فإن هذه العملية لا تعني أننا نقوم بإنتاج ذات المفاهيم، وإنما ننتج مفاهيم خاصة بنا، تلائم ثقافتنا وتلبي حاجاتنا الفكرية.

نريد الآن أن نتوقف قليلاً لندرس بصورة مكثفة المصطلحات الثلاثة التي أشرنا إليها، لنعرف مدى ارتباطها بالفلسفة العلمية.

١ ـ العقلانية Rationalism:

جاء هذا المصطلح في قاموس علم الاجتماع[١٢]، وورد أيضاً في «المعجم الفلسفي»[١٣] الذي وضعه يوسف كرم ومراد وهبة تحت عنوان: عقلي Rational ومذهب عقلي Intellectualism، كما جاء توصيفه في «معجم العلوم الاجتماعية» (مذكور ٢) الصادر عن الشعبة القومية للتربية والعلوم والثقافة (يونسكو) تحت مذهب عقلي[١٤] Rationalism . وجاء في «المعجم الفلسفي» (مذكور ١) الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة حيث أشار إليه المعجم في ثلاثة مواضع هي: عقلي[١٥] Rational . مذهب عقلي[١٦] Rationalism والمذهب العقلي[١٧] Intellectualism. وقد ذكر صاحب «معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية»[١٨] هذا المصطلح في «المذهب العقلي» Rationalism.

ما الذي يعنيه المصطلح عقلانية، أو المذهب العقلي في هذه

المعاجم؟ وما المقصود منه في العلوم المختلفة؟ وما الذي يتضمنه من حيث المعنى؟ وما هي مستوياته؟ وهل هناك نقد للمصطلح في مستوياته المختلفة؟ وما هي السياقات التي تتأسس عليه؟.

أما من حيث ما يعنيه المصطلح عقلانية عند «المعجم الفلسفي» (مذكور ١) فقد أشار المعجم في عجالة إلى ثلاثة معان للمصطلح «عقلي». أما المعنى الأول فيمثل المقصود العام من المصطلح وهو القول بسلطان العقل ورد الأشياء إلى أسباب معقولة. وأما المقصد الخاص فيتمثل في أن المذهب العقلي «نظرية تفسر المعرفة في ضوء مبادىء أولية وضرورية وترى أنه لاسبيل إلى المعرفة بدونها، لأن الحواس لا تستطيع أن تزودنا إلا بمعلومات غامضة ومؤقتة». وأما المعنى الثالث فيتمثل في أن «العقل وحده سبيل الإيمان ويرفض الحقيقة النقلية التي لا يقرها العقل». وفي هذا الصدد وجدنا (معجم ـ مذكور ١) يميز بين المذهب العقلي بمعنى Rationalism والمذهب العقلي بمعنى Intellectualism إذ جعل المعنى الأول محصوراً في تفسير المعرفة بالرجوع إلى المبادىء الأولية، على حين حصر المعنى في رد الحكم إلى الذهن.

والواقع أن (معجم ـ مذكور ١) أشار بصورة عامة وسريعة إلى أن المصطلح «مذهب عقلي» يطبق في العلم والفلسفة والأخلاق والسياسة[١٩]، ولكنه سكت عن كيفية تطبيقه أو ما يعنيه في هذه العلوم. ولم يقدم لنا المعجم في هذا الصدد أية تحديدات لمستويات المصطلح أو السياقات التي تتأسس عليه. وهذا ما جعل المادة العلمية المتعلقة بهذا المصطلح فقيرة إلى حد كبير.

لكن إذا رجعنا إلى «معجم العلوم الاجتماعية» (مدكور) وجدنا أن هذا المعجم يرى أن المذهب العقلي هو ذلك الذي يجعل «العقل المصدر الوحيد لكل ضروب المعرفة الإنسانية»[٢٠]، وأن الإنسان يحصل على معرفته من العقل وحده. وأما ما في العقل فهو المبادىء الأولية السابقة على التجربة والحس. وقد أشار المعجم في هذا الصدد إلى طبيعة الحكم في نظر أصحاب المذهب العقلي وإلى موقف أفلاطون وديكارت وكانط من هذا المذهب، مبيناً مستويات المصطلح عند هؤلاء الأعلام. وقد رجع المعجم في هذا الصدد إلى قاموس لالاند مصدراً وحيداً للمادة العلمية.

وفي مقابل هذا وجدنا «معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية» (زكي بدوي) لم يميز بين مصطلحي Rationalism و Intellectualism، واكتفى بأن جعل المصطلح الثاني هو المدلول العام للأول ليعني «كل م هو موجود ومردود إلى مبادىء عقلية». أما المعنى الخاص فجعله يتضمن «الاعتداد بالعقل ضد الدين». ولم يضف المعجم في هذا الصدد أية تفسيرات أخرى للمصطلح، كما لم يشر إلى مستوياته.

ولكن قبل أن نشير إلى موقف «المعجم الفلسفي» (كرم ـ وهبه) من المصطلح Rationalism علينا أن نتوقف قليلاً عند موقف «قاموس علم الاجتماع» (غيث) من المصطلح. وهذا القاموس بطبيعة الحال يركز على علم الاجتماع ومصطلحاته والميادين المختلفة التي تتصل به، ومن ثم من المتوقع ألا تأتي دراسته للمصطلح الفلسفي على درجة كبيرة من التوسع. إلا أن العكس هو ما حدث فقد وجه القاموس عنايته الفائقة للمصطلح في معناه وطريقة صياغته ومستوياته المختلفة،

واستخداماته في العلوم أيضاً والسياقات التي يرد فيها.

١ ــ يتتبع «قاموس علم الاجتماع»[٢١] المصطلح Rationalism تتبعاً استقصائياً ونقدياً، فنجده يشير أولاً إلى ما الذي يعنيه تصور العقلانية بصورة عامة بقوله: «العقلانية بالمعنى العام، نمط سلوكي يلائم تحقيقي أهداف معينة، في إطار محدد، وفي ظل ظروف وضغوط خاصة، قد تكون موضوعية نابعة عن خصائص البيئة المحيطة، وقد تكون خصائص مدركة، أو سمات للكائن العضوي ذاته، وهنا ينبغي أن نفرق بين العقلانية الموضوعية، والعقلانية الذاتية».

٢ ــ وكان من الطبيعي أن يتجه القاموس بعد ذلك إلى الإشارة لأهمية المصطلح، وماذا يقصد منه في العلوم المختلفة حين تستخدمه، يقول: «وقد احتل مصطلح العقلانية أهمية خاصة في الفكر الفلسفي وفي الأخلاق قبل أن تستقل العلوم الاجتماعية. فالعقلانية في الفلسفة تشير عادة إلى القدرة على استخلاص النتائج من المقدمات المنطقية. وأحياناً يستخدم المصطلح للإشارة إلى عمليات الاختيار والتفضيل التي تحتاج إلى ملكة عقلية وهذا هو الاستخدام الغالب في علم النفس والأخلاق، أما في الاقتصاد فيستخدم مصطلح العقلانية للإشارة إلى الوسائل الصحيحة لبلوغ أهداف مرغوبة. وفي علم الاجتماع استخدمه ماكس فيبر للإشارة إلى نمط معين من السلوك الرشيد الذي يحدد الوسائل والغايات في مقابل السلوك العاطفي التقليدي».

٣ ــ ومن المتصور أن يتجه القاموس إلى تحديد ما الذي يتضمنه المصطلح من حيث المعنى. بعد أن أشار إلى استخداماته في العلوم المختلفة، وهو ما ذهب إليه في تقريره: «ويشير المصطلح أيضاً إلى كل

تفكير أو فعل واعٍ منبثق من قواعد المنطق والمعرفة الإمبريقية، حيث تترابط فيه الأهداف ارتباطاً منطقياً، وتتحقق بوسائل أكثر ملاءمة».

٤ ــ لكن القاموس قبل أن يتجه إلى تحديد مستويات العقلانية وتقنين هذا المصطلح في إطار علم الاجتماع، يوجه سهام النقد للعقلانية بقوله: «إن الاعتقاد بأن العقلانية أو العقل Reason أو الناحية المميزة للإنسان جعل هذا الموضوع قضية مركزية شغلت الفلسفة الغربية فترة امتدت لألفي سنة مما أدى إلى التطرف في تأكيد وتقرير مكانة العقل وسلطته في المجتمع البشري، ولعل ذلك كان أهم ما يوجه إلى المذهب العقلي من نقد». إلا أن هذا الجانب النقدي الذي أثبته القاموس ليس صحيحاً بصورة نهائية، لأن المذهب الإمبريقي الآن في صورته المعاصرة التجأ إلى العقلانية، فلم يعد التجريب وحده في الميدان، وإنما امتزج العقل بالتجريب لتأسيس نظرية علمية على صلة بالخبرة، وهو ما تكشف عنه الدراسات الإمبريقية المعاصرة.

٥ ــ ثم يتجه القاموس إلى تحديد مستويات العقلانية، وهنا فإن القاموس لم يقتصر على تعريف العقلانية أو الإشارة إلى ما تعنيه اصطلاحاً، وإنما حاول أن يشير إلى مستوياتها، وقد تبين في هذا الصدد أن ماكس فيبر كان من أبرز علماء الاجتماع الذين اهتموا بهذا المصطلح، فقد ميّز بين مستويات أربعة للعقلانية هي الفعل العقلاني الهادف، الفعل العقلاني القيمي، والفعل العاطفي، وأخيراً الفعل التقليدي. يقول في هذا الصدد: «ويعتبر ماكس فيبر... مسؤولاً عن الاستخدام الواسع لهذا المصطلح في علم الاجتماع. فقد صنف كل فعل إلى أربعة نماذج: فعل عقلاني هادف، وهو الفعل الذي تختار فيه

الوسائل اختياراً صحيحاً لتحقيق الأهداف المرجوة، وفعل عقلاني قيمي وهذا الفعل الذي يتفق ومستويات قيمة واعية، وفعل عاطفي، وفعل تقليدي. ويعتبر الفعلان الأخيران انحرافين عن الفعل العقلاني».

٦ ــ وأخيراً لم يغب عن القاموس تأسيس السياقات التي يستخدم فيها مصطلح العقلانية في إطار علم الاجتماع، يقول في هذا الصدد: «ويهتم علماء الاجتماع اليوم باستخدامين نامين لمصطلح العقلانية: فقد ذهب علماء المناهج من ناحية إلى ضرورة شرح الفعل الإنساني عن طريق وصفه في سياق خبرة القائم بالفعل (الفاعل) ودوافعه وأفكاره. وأطلقوا على ذلك اسم «افتراض العقلانية»، ومن ناحية أخرى استخدام هـ. سيمون المصطلح في كتابه (السلوك الإداري ١٩٤٧) Administrative Behaviour في السياقات التي يتحدد فيها أهداف الفاعل ووسائله المتاحة، وحدود فعله تحديداً دقيقاً. ومعنى هذا أن يتحدد الفعل العقلاني في إطار الإنجاز أو التحقيق الفعال لأهداف الفاعل إلى أقصى حد ممكن. وقد تبنى هذه النظرية الأخيرة علماء الاقتصاد في دراساتهم للإدارة، ولكنهم وضعوا شروطاً دقيقة لاستخدام المصطلح.

ومع هذا وجدنا القاموس ينتقد الاتجاه المسرف للعقلانية في إطار علم الاجتماع قائلاً: «وقد وقع بعض علماء الاجتماع فريسة العقلانية المسرفة، لأنهم تصوروا أن من بين شروط استخدام هذا المفهوم وجود أهداف محددة للفاعل.. إلخ، تتحقق بطريقة آلية في المواقف التي يقومون بدراستها».

إن هذا التتبع الرائع للمصطلح يشير إلى تضافر النقد والتحليل لتأسيس فهم دقيق لتصور العقلانية، وهو ما لا نجده في «المعجم

الفلسفي» عند (كرم ـ وهبة) الذي أشار إلى نفس المصطلح بأكثر من ترجمة. ففي التعريف الذي قدمه المعجم للمصطلح «العقلي» Rational لجأ إلى تعريف المصطلح بما هو أكثر غموضاً بقوله: «يقال عن المعرفة العلمية إنها عقلية بمعنى أنها تستند إلى العقل في تأويله للملاحظة والتجربة». ولم يتبين صاحب التعريف أن المعرفة العلمية ذاتها بحاجة إلى تعريف، وأن من أدق القواعد التي ينبغي أن نأخذ بها في التعريف أن نتجنب تحديد الموضوع بما هو غامض ويحتاج إلى تعريف. إننا إذا لم نقدم تعريفاً واضحاً بلا غموض فإننا سننتهي إلى دور، حيث نحتاج إلى «تعريف آخر يوضح لنا التعريف الغامض، فإذا كان التعريف الثاني أكثر غموضاً من الأول، احتجنا إلى تعريف ثالث وهكذا إلى ما لا نهاية»[٢٢].

أضف إلى ذلك ما يقرره من أن المذهب العقلي مذهب فلسفي يرى أن كل ما هو موجود مردود إلى مباديء عقلية. ومن هذا الوجه يطلق على فلسفة ديكارت وسبينوزا وليبتر وهيجل. ولكن يبدو أن المعجم الفلسفي أراد أن يميز بين الاصطلاحين Rationalism و Intellectualism فحددهما بالمذهب العقلي. ولكنه يرى في تعريف Rationalism أنه من حيث المدلول العام مرادف للمصطلح Intellectualism ولكنه من حيث المدلول الخاص «يقصد به الاعتداد بالعقل ضد الدين بمعنى عدم تقبل المعاني الدينية إلا إذا كانت مطابقة للمباديء المنطقية والنور الفطري».

إنه على حين جاء تتبع المصطلح «عقلانية» واضحاً ودقيقاً وتحليلياً نقدياً في قاموس علم الاجتماع، افتقر المعجم الفلسفي إلى

صياغة تصور صحيح وواضح عن المصطلح «عقلانية» بل صدر التعريف في شقه الأول عن الغموض المفضي إلى الدور، ولم يلتزم بشروط التعريف وقواعده[٢٣]. فالتعريف، كما يرى المناطقة هو غاية العلم، وموضوع التعريف هو التصور، ووظيفة التعريف أن يستبدل استبدالاً جوهرياً تصوراً غامضاً بتصور واضح. وللتعريف قواعد يجملها المناطقة في القواعد الأربع التالية: أن يدل التعريف على الماهية لا على العرض، لأن الماهية ثابتة وغير متغيرة وتبقى خلال التغيرات العرضية. وهذا يعني أن العام وحده هو موضوع التعريف لا الجزئي. الثانية: ضرورة أن ينطبق التعريف على كل المعرف أي لا بد أن يكون التعريف مطابقاً تمام المطابقة لموضوعه بحيث لا يقبل صفات عرضية ولا أن يستبعد صفات نوعية.

الثالثة: أن يكون التعريف بالجنس القريب والفصل النوعي، لأنه إذا كانت الغاية من التعريف التوصل إلى الماهيه متكاملة، فيجب أن يعبر عن كل عناصر التصور المرتبطة بماهيته. الرابعة: يجب أن نتجنب في التعريف تحديد الموضوع بما هو أكثر غموضاً منه، فالتعريف يوضح، أو بمعنى أدق ينبغي أن يكون واضحاً وإلا انتهينا إلى دور.

٢ ـ الإمبريقية Empiricism:

أشار (معجم مذكور ١) إلى المصطلح Empirical أو Empirique الذي وضع ترجمته «تجريبي»، ووجد أن لهذا المصطلح مستويين هما: الأول ويتمثل في استخدام المصطلح تجريبي في إطار نظرية المعرفة ليعني «كل معرفة تستمد من الحس أو التجربة» وهو بهذا المعنى يقابل الفطري أو العقلي. والثاني يتمثل في استخدام المصطلح في إطار

مناهج البحث ليعني «كل ما يعتمد على الملاحظة أو التجربة المباشرة»، وهو بهذا المعنى يقابل النظري أو الاستنباطي. ومع أن هذا التمييز يفتقر إلى الدقة لعدم تمييزه بين معنى التجربة في المستوى الأول ومعناها في المستوى الثاني؛ إلا أنه يمكن أن يفهم من تمييز المعجم في هذه الحالة أن ما يعنيه هو التجربة كما يفهمها المذهب التجريبي عند جون لوك، وهو ما قصد إليه المعجم حين أشار إلى التجريبيين بأنهم «أنصار التجريبية. ومن أخص القائلين بهذا المذهب في الفلسفة الحديثة جون لوك»[٢٤]. وهنا يتضح لنا أيضاً كيف أن المعجم عرف المصطلح بالمصطلح ذاته في إشارته إلى التجريبيين بأنهم «أنصار التجريبية». وفي هذا خلل بشروط التعريف.

لكن المعجم حين أشار إلى المصطلح Empiricism الذي جعله «مذهب تجريبي» ميز بين موقف التجريبيين من المعرفة وموقف الحسيين، فالمذهب التجريبي «مذهب يقوم على أن الحس باب المعرفة الوحيد»، وهو في هذا يختلف عن المذهب الحسي، إذ جعل «للعقل فاعلية تبدو في القدرة على التفكير فيما تنقله إليه الحواس من صور ذهنية، وتأليف أفكار من العناصر التي استمدها من التجربة وهي أفكار لا وجود لها في العالم الخارجي»[٢٥].

أما المعجم الفلسفي[٢٦] فقد ذكر في المقابل مصطلحين هما «تجريبي» Empirical ومذهب تجريبي Empiricism. أما المصطلح «تجريبي» فقد ذكر المعجم «عند كانت يقال تجريبي على ما يأتي من الخارج» وهو يقابل بينه وبين المصطلح عقلي Rational أما المذهب التجريبي، فيحدده المعجم فيما يلي:

١ ـ ينكر وجود مبادىء أولية خاصة بالعقل، ويقرر أن التجربة مصدر المعرفة.

٢ ـ في علم النفس: التجريبيون هم الذين يقررون أن إدراك الأشكال والأبعاد من شأن حاسة البصر. أما الفطريون فيقررون أن هذا النوع من الإدراك ليس كذلك.

ويذكر المعجم أن «المذهب التجريبي» في مقابل «المذهب العقلي». هذا كل ما نلتقي به في المعجم الفلسفي عن المصطلح الإمبريقي، وهو بطبيعة الحال لا يفي بحاجة دارس الفلسفة، ولا يقدم تأصيلاً للمصطلح إن على مستوى تتبع الجذر التاريخي للمصطلح أو تطوره أو التصورات التي يتضمنها، أو استخداماته في العلوم المختلفة، رغم أنه كان من الممكن لواضعي المعجم أن يقدموا لنا مادة علمية مترجمة حرفياً عن أحد دوائر المعارف الفلسفية أو القواميس الفلسفية المتخصصة. ومن ثم فقد غاب تعريف المصطلح ذاته بعد أن افتقر إلى التأصيل الفلسفي التاريخي.

أما (معجم بدوي) فيؤكد نقطة هامة في مفهومه لهذا المذهب وهو «أن كل قول لا يمكن فحصه عن طريق الحواس لا معنى له»[٢٧]، وهو في هذا التصور يتميز عن المفهوم الذي سبق تقديمه في معجمي (مذكور ١)، (مذكور ٢). كذلك يضيف (معجم بدوي) نقطة أخرى غابت عن المعاجم السابقة تتمثل في أنه «ما دامت المعرفة مستمدة من الخبرة الحسية فهي احتمالية بدرجات متفاوتة»[٢٨]. إذ لا يمكن للمعرفة الصادرة عن الخبرة أن تمدنا باليقين.

لكن إذا انتقلنا إلى قاموس علم الاجتماع وجدنا تفصيل المصطلح

بصورة أعمق وأشمل، وتناولاً لكل جزئياته من حيث النظرية والتاريخ والتطبيق.

يميز «قاموس علم الاجتماع»[٢٩] في هذا الصدد بين مجموعة من المصطلحات الرئيسية التي تندرج تحت المصطلح «إمبريقية» فنجده يبدأ بالمصطلح إمبريقي Empirical ويشير إلى «التعميم الإمبريقي» Empirical Generalization والاختبار الإمبريقي Empirical Test والنظرية الإمبريقية Empirical Theory وأخيراً الإمبريقية باعتبارها مذهباً.

١ ــ الدلالة العامة للمصطلح إمبريقي، يقول القاموس: «يشير هذا المصطلح أساساً إلى كل ما يقوم على التجربة، أو الملاحظة أو التجريب».

٢ ــ أما ما تشير إليه كلمة إمبريقي، فيذكر القاموس: «تستخدم كلمة إمبريقي الآن لكي تشير إلى الملاحظات والقضايا التي تعتمد أساساً على الخبرة الحسية، أو التي تشتق من الخبرات التي تم التوصل إليها عن طريق المنطق الاستقرائي، وبالاعتماد على الرياضيات والإحصاء» وفي هذا السياق يحدد القاموس مصطلح الإمبريقية بقوله: «هي الاسم الذي يطلق على مذهب أو مجموعة مذاهب أو موقف معين من مجالات العلم، أو البحث، أو النشاط التطبيقي. ولقد تبلورت الإمبريقية وعولجت بوضوح في فلسفات بيكون ولوك وهيوم، ومن أهم ما توصلوا إليه أن الإدراك هو مصدر المعرفة والمعيار الذي يمكن أن يختبرها».

٣ ــ تحديد التصور الإمبريقي: «ويعتقد من يتبنون الإمبريقية أنه لا يوجد شيء في العقل لم يسبق إدراكه عن طريق الحواس التي تصور

كل ما يوجد في المكان والزمان».

٤ ــ ماذا تعني النظرية الإمبريقية: «والإمبريقية نظريةً للمنهج العلمي، والمعرفة بصفة عامة، قد تعني أنه بينما تعتبر النظرية لازمة وضرورية، إلا أنها تعتمد اعتماداً مطلقاً في صدقها على الملاحظة والتجربة، وقد تستخدم كمذهب لا يعترف بالنظرية على الإطلاق».

٥ ــ ومصطلح إمبريقي عكس ما هو عقلي.

٦ ــ ظهور المصطلح في الفلسفة: كما أشار جون ديوي، فإن الاستخدام المبكر للمصطلح إمبريقي يطبق «على النتائج التي ترتكز على ما يمكن استنتاجه من تراكم الخبرات السابقة بصورة تجعل التوصل إلى بعض الاستبصارات ممكناً»، ومن ثم فإن الإمبريقية هي ذلك «المذهب الفلسفي الذي يرى أن المعرفة الإنسانية مشتقة من التجربة أو هي نتاج الخبرة. . . إلا أن الإمبريقية غالباً ما تستخدم في مقابل العقلية، أي قانون العقل وقانون السبب، فضلاً عن أنها تعارض المثالية».

٧ ــ الإمبريقية نظريةً علمية: يقول القاموس في هذا الصدد: «أما في العلم فإن الإمبريقية تمثل وجهة النظر التي ترى أنه لا يمكن التحقق من صحة التعميمات إلا عن طريق اختبارها بالأساليب الفنية الموضوعية إلى جانب التجريب. وتقوم الإمبريقية على أساس الاعتقاد بأن ما يمكن اختباره بالحواس هو وحده الذي يمكن اعتباره واقعياً، وأن الاختبار النهائي للحقيقة العلمية ممكن باستخدام الحواس. ولذلك يجب أن يكون هناك دليل إمبريقي يصلح للحكم على صدق التعميم، وهو هنا ملاحظة الحواس التي يجب أن يقوم بها شخص مدرب لديه مستوى معين من الكفاءة وليس متحيزاً لأي فكرة أو افتراض مسبق.

وبهذا المعنى تكون الإمبريقية شرطاً للتفكير العلمي».

٨ ــ ظهور المصطلح في العلوم الاجتماعية. تتبع القاموس أيضاً هذا الجانب الهام حيث نقل عن فيرفي Furfey مؤلف كتاب «المجال والمنهج في علم الاجتماع» الصادر في عام ١٩٥٣ «أن المصطلح ظهر في العلوم الاجتماعية مرتبطاً بالتعميمات الإمبريقية التي تعتمد اعتماداً مطلقاً على الخبرة، أي على استقراء ما هو قائم، دون الاهتمام بالدلالة النظرية».

٩ ــ لكن القاموس لم ينس أن يشير إلى التعميم الإمبريقي الذي عدّه «قضية أو قانون علمي منفصل، يصلح للحكم على وجود علاقة معينة بين الوقائع، ويمكن التحقق منه عن طريق الملاحظة الإمبريقية. ولكنه غير مرتبط بقضايا أخرى، ولذلك لا يعتبر جزءاً من نظرية متكاملة».

١٠ ــ وعلى المستوى النقدي وجه «قاموس علم الاجتماع» النقد للصور المتطرفة للنزعة الإمبريقية قائلاً: «وتعتبر الإمبريقية في صورتها المتطرفة محاولة لتحديد أو تجاهل النماذج والتصورات النظرية في البحث العلمي. فهي تؤكد على التعريف الإجرائي والارتباطات الإحصائية بين المتغيرات. وينادي الإمبريقيون المتطرفون دائماً بدراسة العلاقات المتبادلة ودراسة وقائع الحياة الاجتماعية بطريقة موضوعية صرفة دون أي تجريدات أو افتراضات نظرية. وعلى أية حال فطالما أن جميع البحوث والتحليلات العلمية تتضمن بالضرورة توجيهاً نظرياً معيناً، فإن الإمبريقية المتطرفة في الممارسة توافق ضمنياً على افتراضات نظرية لا يمكن استبعادها».

إن هذا التتبع من جانب «قاموس علم الاجتماع» لمصطلح الإمبريقية يغطي جوانبه المتعددة، إن في الفلسفة أو العلم.

٣ ـ الوضعية Positivism:

افتقد مصطلح الوضعية في (معجم ـ مذكور ١) التحليل الدقيق، على حين أن (معجم ـ مذكور ٢) زودنا برؤية شاملة وكلية أقرب إلى التفصيل حول المصطلح. كذلك نجد أن معجم (كرم ـ وهبة) افتقد دقة التحليل والتعريف والتأصيل التاريخي. وهو في هذا لا يختلف كثيراً عن (معجم بدوي) الذي أشار للمصطلح بصورة مقتضبة. لنقترب أكثر من هذه المعاجم لنتعرف على طبيعة الرؤية التي زودتنا بها.

أشار (معجم ـ مذكور ١) إلى المصطلح وضعي Positive والمصطلح وضعية Positivism، حيث أثبت للمصطلح وضعي ثلاثة نقاط: أما النقطة الأولى فلا تعتبر تعريفاً للمصطلح لأنه يذكر المصطلح على أنه يشير بوجه عام إلى «الواقعي في مقابل الوهمي، والإيجابي في مقابل السلبي»[٣٠]. وهو هنا لم يقدم لنا التعريف بينهما بالتضاد، إذ إن الوهمي يقابل الواقعي، بالتضاد من الناحية المنطقية، وليس بالتناقض، لأن التناقض يحدث بين كليين مختلفين كماً وكيفاً (أي بين كلي موجب وجزئي سالب، أو بين كلي سالب وجزئي موجب) والحالة ليست كذلك. على حين أن التضاد يحدث بين كليين وهما لا يصدقان معاً ولكن قد يكذبان معاً، وتلك هي الخطورة التي لم يتنبه لها واضع المصطلح في إشارته إلى «الواقعي في مقابل الوهمي». وأما النقطة الثانية فهو أن الوضعي عند صاحب المعجم هنا يعني «ما كان للإنسان فيه دخل» وهنا فإنه يشتق أن «القوانين الوضعية في مقابل القوانين

الطبيعية» ولم يقدم المعجم سبباً يجعله يضع هذه المماثلة! لكن النقطة الثالثة تشير إلى أن الوضعي هو «المحس والمثبت، وهو ما يعتمد على التجربة، ومنه العلوم الطبيعية كالطبيعة والكيمياء، ويتصل هذا بمعنى الوضعية عند أوجست كونت». إن المعجم هنا حاول أن يحدد معنى الوضعي بأنه ما يعتمد على التجربة، وغاب عن المعجم أن يبين لنا التمييز بين التجربة والخبرة.

لكن حين انتقل (معجم ـ مذكور ١) إلى مناقشة مصطلح الوضعية أشار إلى أن الوضعية هي مذهب أوجست كونت الذي يرى أن الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعية والمحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، وهذا المذهب بطبيعة الحال يضع في اعتباره العلوم التجريبية كمثل أعلى لليقين.

وأخيراً أشار المعجم إلى صورة واحدة فحسب من صور الوضعية وهي الوضعية المنطقية[٣١] Logical Positivism التي ذهب إلى أنها اتجاه فلسفي معاصر يعول أساساً على التجربة تحقيقاً للدقة والتحليل المنطقي للغة العلماء ولغة الحديث ويعدها المصدر الوحيد للمعرفة، وليس للعقل من عمل إلا مجرد تنسيق معطياتوا وتنظيمهـا.

وكذلك أشار (معجم ـ بدوي)[٣٢] إلى مفهوم الوضعية ولم يقدم تعريفاً لها، إذ هي عنده الرأي القائل بأن المعرفة اليقينية هي معرفة الظواهر التي تقوم على الوقائع التجريبية ولا سيما تلك التي يتيحها العلـم. هذا هو مفهوم الوضعية لا تعريفها عند (معجم ـ بدوي)، وهو أيضاً مفهوم شابه الخلط والاضطراب، إذ الخطأ المنطقي واضح فيه وهو كيف يمكن أن تصدر معرفة يقينية عن الوقائع التجريبية؟ إن

صاحب المعجم لم يتنبه إلى أن المعرفة اليقينية لا تصدر إلا عن الرياضيات والمنطق فحسب لا عن الوقائع التجريبية التي تعتبر المعرفة بها احتمالية Probable. ومع هذا تنبه صاحب المعجم إلى أن المصطلح ينطوي على «إنكار وجود معرفة نهائية، أي معرفة تتجاوز التجربة»، وتلك نقطة غابت في (معجم ـ مذكور ١)، ولم يتم الالتفات إليها.

وفي إطار مستويات الوضعية ناقش (معجم بدوي)[٣٣] الوضعية المنطقية فحسب وعرفها بصورة عامة تقترب كثيراً مما ذهب إليه (معجم مذكور ١) حيث تعتبر في رأيه اتجاهاً فلسفياً معاصراً يقوم على أساس التجربة، ويعدها المصدر الوحيد للمعرفة، وليس للعقل من عمل إلا مجرد تنسيق معطياتها وتنظيمها، ثم تحولت إلى دراسة تحليلية للغة العلم لتحقيق وحدة مشتركة بين فروع العلم المختلفة. والواضح هنا أن (معجم ـ بدوي) يشترك مع (معجم ـ مذكور ١) في خطأ رئيسي هو النظر للتجربة على أنها ذاتها الخبرة في إطار الوضعية، وهذا خطأ على مستوى المفهوم والتصور. إذ إن أنصار الوضعية أنفسهم يتحدثون عن الخبرة Experience لا عن التجربة Experement.

أما المادة المتعلقة بمصطلح الوضعية في (معجم ـ مذكور ٢) فقد جاءت غزيرة وضافية بالمعلومات، ومع هذا لم تخل من بعض مواضع الغموض والخطأ أحياناً. هذا بالإضافة إلى أن المادة ركزت على الجانب التاريخي المتعلق بالمفكر الفرنسي أوجست كونت. فلنناقش إذن (معجم ـ مذكور ٢).

كان أول ما أشار إليه هذا المعجم، هو التعريف بالوضعية وليس تعريف الوضعية، حيث جعل الوضعية مرادفة للعلمية. لكن المعجم

استعرض المراحل الثلاث للوضعية عند أوجست كونت الذي كان من أظهر ما أنجزه إنشاء «علم جديد هو علم الاجتماع»[٣٤]. وغاب عن واضع هذه المادة العلمية في المعجم أن مؤرخنا العربي العظيم ابن خلدون سبق له أن أسس علم الاجتماع كاملاً فيما عرف عنده «بعلم العمران» قبل أوجست كونت بستة قرون من الزمان.

أما من حيث مستويات الوضعية فإن المعجم لم يشر إليها، واكتفى فقط بالإشارة إلى مميزات الفلسفة الوضعية. وأخطر ما أشار إليه المعجم هنا «أن الوضعية لم تهدم الميتافيزيقا ولم تنكر أهميتها وضرورتها»[٣٥]. وتلك مسألة غريبة حقاً انفرد بها المعجم، فالذي لا مراء فيه أن الوضعية تأسست أصلاً لتنكر الميتافيزيقا، ولا حياة للميتافيزيقا مع الوضعية.

وإذا انتقلنا إلى معجم (كرم ـ وهبة) نجد أنه أشار إلى الوضعية إشارات ضئيلة خلت من التأصيل التاريخي والنظرة الفلسفية.

أشار هذا المعجم فحسب إلى معنيين هما: الأول، أن الوضعية «مذهب أوجست كونت الذي يقرر أن الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعة المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، وأن المثل الأكمل لليقين يتحقق في العلوم التجريبية، وإنه يجب من ثمة العدول عن كل بحث في العلل والغايات. ويدلل كونت على نسبية معارفنا بعرض تاريخ العقل فيقول إن العقل مر بحالات ثلاث: حالة لاهوتية وحالة ميتافيزيقية وحالة واقعية». هذا هو المعنى الأول الذي تحدث عنه المعجم. ونحن نلاحظ أن هذا المعنى يشير مباشرة إلى تعلق الوضعية بأوجست كونت، وقانون المراحل الثلاث عنده. ولم يقدم لنا هذا المعنى أي تعريف للوضعية.

أما المعنى الثاني فإنه في رأي المعجم «يقال على المذاهب التي تقر أن المعرفة الحقة هي معرفة الواقع، وأن اليقين قائم في العلوم التجريبية، وأن الخطأ ينشأ مما هو قبلي والحق هو ثمرة التجربة». إننا نلاحظ هنا ذلك الخطأ المشترك بين هذا المعجم و «معجم بدوي» الذي تحدث عن مسألة اليقين أيضاً في العلوم التجريبية. ولا شك أن مسألة اليقين المتعلق بنتائج العلوم التجريبية تلقى بظلال الشك على معرفة المعجم بمادة وطبيعتها العلوم التجريبية.

إن علم الاجتماع منذ عصر أوجست كونت يتحدث عن الوضعية، كما أن العلوم المختلفة اتخذت وجهة نظر الوضعية في مناقشة كثير من قضاياها. وامتد التطور الوضعي منذ كونت وحتى يومنا هذا بصور مختلفة. وقد حاول «قاموس علم الاجتماع» أن يعطي تغطية لهذا المصطلح، فوجدناه يناقش الوضعية[٣٦]، كمذهب بعنوان Positivism، ثم يناقش الوضعية المنطقية Logical Positivism[٣٧] والوضعية المحدثة[٣٨] New Positivism.

١ ـ ما هي الوضعية؟ وجه القاموس جل اهتمامه للتعريف بالوضعية فذهب إلى أنها «موقف فلسفي يدعي أنه يمكن اشتقاق المعرفة من التجربة الحسية، ولهذا يرفض التأمل الميتافيزيقي، والإدراك الذاتي أو الحدس والتحليل المنطقي الخالص، لأنها وسائل تقع خارج نطاق المعرفة الحقيقية أو الواقعية. وتنظر الوضعية إلى مناهج العلوم الطبيعية بوصفها الوسائل الوحيدة الملائمة للحصول على المعرفة.

٢ ـ نشأة الوضعية: ذكر القاموس «أن هناك اتفاقاً على أن أوجست كونت هو مؤسس هذا الاتجاه، إلا أنه في مراحل مختلفة تأثر

بمؤلفات ديفيد هيوم وكلود سان سيمون».

٣ ـ معنى المصطلح وضعي عند كونت: يذكر قاموس علم الاجتماع في هذا الصدد «أن المصطلح الفرنسي Positif الذي استخدمه كونت للإشارة إلى نسقه الفلسفي يعني عنده الاعتماد على الوقائع أو الخبرة، الأمر الذي جعله بعد ذلك يرفض كل الفلسفات التي انطوت على تحليلات دينية أو ميتافيزيقية».

٤ ـ لكن أوجست كونت كما يرى القاموس لم يعرف المصطلح وضعي، ومع ذلك فقد أوضحه تماماً حينما أكسبه معنيين أساسيين: المعنى الأول فلسفي والمعنى الآخر سياسي، فالأول يسهم في تعميم تصوراتنا العلمية، والثاني ينظم وينسق الجوانب الفنية في الحياة الاجتماعيـة.

٥ ـ ذكر القاموس رأي مل في تفسير أفكار أوجست كونت وفي قانون الحالات الثلاثة، وسجل القاموس الاعتراض الأساسي لكارل بوبر على فكره كونت ومل معاً.

٦ ـ صور الوضعية: يذكر القاموس الصور المختلفة للوضعية والتي من أهمها:

(أ) الوضعية الساذجة وهي تتمثل في اتجاه بعض الوضعيين إلى مناقشة السلوك البشري في ضوء المماثلات مع العلوم الطبيعية. والوضعية بهذا المعنى، كما يقول فون ميزس تتمثل في تبني البناء المنطقي للعلوم الطبيعيـة.

(ب) الوضعية المنطقية ويرى القاموس أن أحدث صورة للوضعية

هي ما يعرف بالوضعية المنطقية التي طورتها مدرسة فيينا (برجمان وكارناب وفيجل وفرانك وشليك وغيرهم). ويهدف هذا الاتجاه بصفة عامة، وبغض النظر عن الفروق الداخلية بين رواده، إلى التدليل على انعدام معنى الميتافيزيقا ووضع أساس ثابت للعلوم عن طريق منهج التحليل المنطقي للنظريات والقضايا والاهتمام بالدلالة الإمبريقية لها.

(جـ) الوضعية المحدثة New Positivism في علم الاجتماع وهي «مدخل منهجي في علم الاجتماع يدعى أن البحث الاجتماعي ينبغي أن يقوم على إجراءات العلوم الطبيعية ويؤكد على دراسة السلوك الواضح وعلى استخدام المفاهيم الإجرائية، والأساليب الكمية والرياضية، ويميل أنصار هذا المدخل في التحليل السوسيولوجي إلى اعتبار المداخل غير الكمية في دراسة السلوك الإنساني سطحية»[٣٩].

٧ ـ علاقة وضعية كونت بالوضعية المنطقية: يذكر القاموس أن «وجه الاتفاق بين الوضعية القديمة عند كونت وبين الوضعية عند مدرسة ميينا هو أنهما يجعلان من المنهج الإمبريقي المصدر الوحيد للحقية».

٨ ـ الوضعية في إطار النظرية القانونية: لم يغب عن فكر واضع القاموس أن يشير إلى الوضعية في الدراسات القانونية، فقد «اكتسب مصطلح الوضعية في النظرية القانونية معنى خاصاً، لأنها تستمد مفاهيمها من محتويات المعايير القانونية الوضعية وتحاول أن تقدم تحليلاً بنائياً للقانون الوضعي أكثر من الاهتمام بالتفسيرات السيكولوجية أو الاقتصادية، أو تقديم تقييم أخلاقي أو فلسفي لأهدافه». ومع أن

بعض العلماء يعتقد أن هناك علاقات بين الوضعية في الميدان القانوني والوضعية في علم الاجتماع، إلا أن واضع القاموس أراد أن يشير إلى ما يعتقده في هذا الصدد بناء على دراساته وأبحاثه السوسيولوجية، مضيفاً رؤيته ومؤكداً «أن الوضعية في فلسفة القانون لا تشترك في شيء من الوضعية السوسيولوجية التي تربط القانون بالقوى الاجتماعية والجماعات».

٩ ـ الوضعية المنطقية: حرص القاموس على تناول معنى الوضعية المنطقية بعد أن عرض لنشأتها فذكر أنها «موقف فلسفي تطور عن الاتجاه الوضعي، يرى أن حقيقة أي حكم تكمن في التحقق من عرض التجربة الحسية. ولهذا فإن أي حكم أو قضية لا يمكن التحقق منها عن طريق الخبرة الحسية، مثل القضايا الميتافيزيقية، تعتبر عديمة المعنى. وفوق ذلك، ينظر إلى القضايا والأحكام الخلقية والجمالية على أنها مجرد تعبيرات عن انفعالات وعواطف ذاتية. ويشار إلى الوضعية المنطقية أحياناً على أنها اتجاه امبريقي منطقي أو امبريقية منطقية».

١٠ ـ وجهة نظر كلية: بعد أن استقصى واضع القاموس كافة جوانب الوضعية وجدناه يؤكد أن «المعنى الأساسي الذي يمكن استخلاصه من الاستخدامات المختلفة للمصطلح يتمثل في أن: الوضعية تعتبر العلم الطبيعي (وليس التاريخ) هو النموذج أو المثال الوحيد للمعرفة الإنسانية، وينعكس ذلك على تصورها الخاص لطبيعة العلم بوجه عام».

وتشير الانسكلوبيديا البريطانية الجديدة[٤٠] في استعراضها لمادة

الوضعية إلى أنها حركة فلسفية أيديولوجية، وجدت أول تحديد لها من خلال أعمال الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت الذي أطلق هذا المصطلح على علم الاجتماع. وقد تطورت الوضعية خلال مراحل طويلة، واتخذت لها أسماء متعددة في كل مرحلة، منها: التجريبية النقدية، والوضعية المنطقية، والتجريبية المنطقية. وفي هذا القرن تمثلت في حركات فلسفة التحليل وفلسفة اللغة.

والوضعية في رأي الانسكلوبيديا تؤكد على أمرين هما: الأول، أن كل المعرفة المتعلقة بأمور الواقع أساسها معطيات الخبرة. والثاني، أن المنطق البحت أو الرياضيات البحتة كما أكد هيوم تهتم بصياغة علاقات الأفكار.

ويرى ناشر الانسكلوبيديا أن الجانب السلبي للوضعية يكمن في تأكيدها على رفض الميتافيزيقا، التي تمثل التأملات التي تتحدث عن أمور وراء هذا الواقع، ومن ثم فهي ترفض الدين أيضاً انطلاقاً من موقفها الأيديولوجي.

أما الانسكلوبيديا الأمريكية[٤١] فنرى أن مصطلح الوضعية يستخدم لتمييز عدد من المواقف النظرية في الفلسفة والعلوم الاجتماعية، وتشير إلى ارتباط هذا المصطلح بأوجست كونت وكتاباته خاصة دروس في الفلسفة الوضعية (١٨٣٠ ـ ١٨٤٢)، ونسق الوضعية (١٨٥١ ـ ١٨٥٤) ويبدو من كتابات أوجست كونت أن محاولته تمثلت من هدف رئيسي هو تحويل كل الفلسفة إلى فلسفة علوم، وهو ما أطلق عليه مصطلح الفلسفة الوضعية.

هوامش الفصل الأول

(١) إبراهيم مدكور (مشرف)، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥، صفحة أ.
(٢) حلمي هليل، «المترجم العربي والمصطلح الفني»، ورقة مقدمة لندوة الترجمة والتنمية والثقافة، في الفترة ما بين ٥ ـ ٧ مارس ١٩٩١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ص ٥ ـ ٧.
(٣) سامي خشبة، مصطلحات فكرية، مكتبة الأكاديمية، القاهرة، ١٩٩٤، المقدمة.
(٤) إبراهيم مدكور، معجم العلوم الاجتماعية، صفحة أ.
(٥) المرجع السابق.
(٦) حلمي هليل، المرجع السابق، ص ٦.
(٧) المرجع السابق، ص ٧.
(٨) ابراهيم مدكور، المرجع السابق، صفحة أ.
(٩) المرجع السابق، صفحة هـ.
(١٠) سامي خشبة، مصطلحات فكرية، المقدمة.
(١١) المرجع السابق.

والواقع أن المؤلف الذي أصدره سامي خشبة بعنوان «مصطلحات فكرية» يعتبر من أحدث وأهم الكتابات التي ظهرت في علوم المصطلحية وينبغي أن نشير إلى بعض الحقائق التي تتعلق بالعمل الأخير. وأركز هنا على كلمة العمل لأنها تحمل طابعاً خاصاً في حالتنا هذه إذ من المألوف أن تجد الكُتاب يشيرون دائماً إلى المؤلف الذي ترد فيه مصطلحاتهم إما بالمصطلح «معجم» أو «قاموس» لكن صاحب «مصطلحات فكرية» خرج على هذه القاعدة ولم يرتضى أن يطلق على العمل الذي أنتجه وضم تحديداً ثلاثمائة مصطلح تقع في ستمائة واثنين وأربعين صفحة، لم يرتضي أن يطلق عليه قاموس أو معجم. وربما جاءت المقدمة التي دونها لتكشف لنا عن السبب أو الأسباب التي جعلته يختار مصطلحات فكرية وذلك

من خلال ما يمكن أن نطلق عليه تأريخ الكاتب نفسه لمصطلحاته حيث يؤكد أن الكتاب «ليس معجماً قاموسياً لمصطلحات الفكر أو لبعضها، وما كان هذا القصد هو وحده الهدف من كتابتها (ص ١٨). إذن الكاتب لم يقصد من وراء المصطلحات التي قدمها لنا أن تكون تعريفاً معجمياً، أو تقريباً لفظياً، وإنما أراد من وراء تقديمها أن يكشف عن جوانب أخرى تجاوز النظرة الضيقة للمصطلح، وتتعدى الإطار اللفظي، أو الصورة الخارجية للمصطلح لتكشف عن المضمون الثقافي الذي يعبر عنه المصطلح المنقول من ثقافة أخرى إلى ثقافتنا، وتلك نقطة هامة ينبغي أن ننتبه إليها، إذ أن تباين الثقافات يمكن أن يكشف لنا عن أمور كثيرة تتعلق بالمصطلح ذاته. ولهذا السبب وجدنا الكاتب، رغم مقدمته الموجزة، يكشف عن بعض الأسباب الأخرى، أو ما سماه الأسس المفهومية أو التقنية المتعلقة بالجانب المصطلحي، والتي جعلته بطبيعة الحال يفضل استخدام «مصطلحات فكرية».

أما المستوى الأول من الأسباب التي يحدثنا عنها سامي خشبة وهو المستوى المفهومي، فيبدو أنه شغل بمحاولة العثور على الجذور الثقافية للمصطلح الوافد في أصول وتراث حضارة عربية إسلامية عريقة، وهذا ما عبر عنه بقوله إن الأمر المهم في هذا الجانب الذي يعتمد على المستوى المفهومي هو «محاولة العثور على أي تاريخ عربي لمفهوم المصطلح، والكشف عما إذا كانت هناك علاقة بين هذا التاريخ، وبين فهمنا المعاصر له، خاصة إذا كان الفهم المعاصر قد استند إلى معرفة غير عربية الأصل» (ص ١٩ ـ ٢٠). يبدو من الواضح إذن أن سامي خشبة هدف أصلاً إلى تتبع الجذر التاريخي للمصطلح في ثقافتنا. لكن من جانب آخر نجد أنه لم يستغرق ذاته في هذه المحاولة بصورة تعطل ملفات الجوانب الأخرى من دراسته، لأنه اتجه إلى تناول بُعدي فكري حاول من خلاله «اكتشاف علاقة المصطلح بالنظم العلمية (أو بالمدارس الفكرية) المختلفة» (ص ٢٠) من أجل تحقيق عدة أهداف حددها.

ورأى أنها تحدد رؤيته للمصطلح من هذا الجانب ومنها ما يلي:

(أ) توضيح مقدار ما حققه العقل العربي المعاصر من وعي بحقيقة «وحدة الفكر» وتفاعل مدارسه الفلسفية المتمايزة في المنهج أو في المنظور أو في الأحكام». وهذا المطلب من جانب المؤلف يكشف بطبيعة الحال عن مدى الخصوبة التي قد يكون حققها الفكر العربي المعاصر، ومدى التنوع الذي اتسمت به المدارس الفلسفية العربية المعاصرة، مما ينهض دليلاً قوياً في مواجهة أولئك الذين يدعون أن الفكر العربي استهلاكي الطابع يعيش على الفكر الغربي الوافد، وأنه حتى في ماضيه البعيد لم يكن مبدعاً منتجاً.

(ب) توضيح تداخل الأنظمة العلمية، وتبادلها التأثير، والاعتماد، ثم التدخل

في تشكيل نتائج فكرية أو تكنولوجية عديدة.

(ج) وقد تهدف المحاولة أيضاًإلى تحقيق هدف علمي بحت، يثبت تكاملية المعرفة، واستحالة أن يملك الحقيقة نظام علمي واحد أو مدرسة فكرية بمفردها. وهذا الهدف من جانب يثبت ما سبق أن ذكرناه وأشرنا إليه في مواضع عديدة من كتاباتنا، أن المعرفة ونموها وتقدمها تقوم على تواصل الإتصال بين الأنساق المعرفية وبين أجيال العلماء والمفكرين، وبين الحضارات المختلفة أيضاً، خاصة وأن الحواجز في هذا العصر قد سقطت بصورة سهلت هذا التواصل وجعلت منه حقيقة مؤكدة لا تحتاج إلى كثير من الإثبات.

أما الأسباب الأخرى التي أشار إليها سامي خشبة في هذا الصدد فتندرج تحت ما سماه الأسس التقنية التي استندت إلى الدور المتعاظم لـ «وحدة المعرفة» على المستوى النظري والتطبيقي بالإضافة إلى «إخضاع قالب كل تعريف لطبيعة المصطلح نفسه، دون التقيد بقالب أو بنظام واحد مسبق لكتابة التعريفات» (ص ٢٠) وهذا يعني أن المؤلف في وصفة للتعريفات لم يلتزم بخط أيدلوجي محدد في نقل المصطلح حتى لا يأتي المصطلح مشوباً بموقف لا يتسق وطبيعة الأهداف، أو الأسباب، التي ارتآها. ومن جانب ثالث كان هناك توجه للانتقال بالمصطلحات من مستوى التعريف اللفظي إلى مستوى البناء الثقافي، وهو ما عبر عنه بقوله والأساس التقني الثالث، كان السعي، كلما أمكن ذلك، إلى استيعاب التعريفات أو التحديدات الخاصة، التي تنتجها النظم العلمية أو المدارس الفكرية المتخصصة، ثم السعي كلما أمكن ذلك أيضاً ـ إلى تجاوز تلك التعريفات أو التحديات، للوصول بمدلول المصطلح إلى توضيح مدى تفاعله مع البناء المعرفي العام: حيث يصبح المصطلح جزءاً من «الثقافة» الكلية وليس مجرد أداة من الأدوات المنهجية التي يستخدمها نظام علمي بمفردة، أو مدرسة فكرية (ص ٢١) وهذا في حد ذاته يعبر بلا شك عن إمكانيات تتيح للأدوات الثقافية التي يعول عليها المثقفون العرب أن تشكل قاعدة ثابتة للتفاهم الثقافي الذي نحتاجه حتماً في تحديد هويتنا الثقافية.

(١٢) محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٣٧٣.

(١٣) يوسف كرم، مراد وهبة، يوسف شلالة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٧١، ص ١٤٧.

(١٤) إبراهيم مدكور، معجم العلوم الاجتماعية، ص ٥٣٠ ـ ٥٣١.

(١٥) إبراهيم مدكور (مشرف)، المعجم الفلسفي، الصادر عن مجمع اللغة العربية،

القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٩، ص ١٢١.

(١٦) المرجع السابق، ص ١٧٨.

(١٧) المرجع السابق، ص ١٧٨.

(١٨) أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٨، والطبعة الجديدة ١٩٨٦، ص ٣٤٦.

(١٩) إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص ١٧٨.

(٢٠) ابراهيم مدكور، معجم العلوم الاجتماعية، ص ٥٣٠.

(٢١) محمد عاطف غيث، المرجع السابق، ص ٣٧٣.

(٢٢) علي سامي النشار، المنطق الصوري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦، ص ١٩٥.

(٢٣) المرجع السابق، ص ١٩٠ وما بعدها.

(٢٤) إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص ٣٩.

(٢٥) المرجع السابق، ص ١٧٤.

(٢٦) كرم، وهبة، شلالة، المعجم الفلسفي، ص ٤٦.

(٢٧) أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ص ١٣٢.

(٢٨) المرجع السابق.

(٢٩) محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، ص ١٥٧ ـ ١٥٩.

(٣٠) إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص ٢١٤.

(٣١) المرجع السابق.

(٣٢) أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ص ٣٢١.

(٣٣) المرجع السابق، ص ٣٢٢.

(٣٤) ابراهيم مذكور، معجم العلوم الاجتماعية، ص ٦٤٢.

(٣٥) المرجع السابق، ص ٦٤٣.

(٣٦) محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، ص ٣٣٩ ـ ٣٤١.

(٣٧) المرجع السابق، ص ٣٤١.

(٣٨) المرجع السابق، ص ٣٠٣.

(٣٩) المرجع السابقع، ص ٣٠٣.

(٤٠) «Positivism», The New Encyclopedia Britannica, vol. 14, Helen Hemingway Benton, Publisher, 1977, pp. 877 - 883.

(٤١) «Positiviam, The Encyclopedia Americana, International Edition, vol. 22, 1981, pp. 450 - 451.

الفصـل الثانـي

الفلسفة العلمية
من تجميد الواقع إلى الوضعية اللا أدرية

- الفلسفة العلمية تجميد للواقع (رؤية صلاح قنصوة).
- تواصل العلاقة بين العلم والفلسفة (أبو العلا عفيفي وتدشين المصطلح في الفكر العربي).
- الفلسفة العلمية وضعية لا أدرية (زكريا إبراهيم ومنظور نقدي).

الفلسفة العلمية تجميد للواقع:

جذب مصطلح «الفلسفة العلمية» اهتمام بعض المشتغلين بفلسفة العلوم، وفي مقدمة من أداروا مناقشة موسعة حول هذا الموضوع «صلاح قنصوة» الذي ينتمي إلى جيل واعٍ ناقد، عاش قدره وانتمى إلى فكره، فتمحورت الذات عنده حول موضوعات وقضايا تعبر بالأصالة عن رؤية متعمقة ونظرة فاحصة.

استعرض «صلاح قنصوة» بنظرة ثاقبة ما قصد إليه بعض الفلاسفة أو العلماء ممن استخدموا المصطلح «الفلسفة العلمية» عنواناً لفلسفاتهم، أو تصوراتهم التي يطلقونها في المنطقة الحدودية بين الفلسفة والعلم. وأول تقرير يقدمه لنا «صلاح قنصوة» أن ما يسمى بالفلسفة العلمية «ليس فرعاً من فروع الفلسفة ومباحثها، وليس عنواناً لمذهب فلسفي معين»[١]. ومن استخدام هذا المصطلح من المفكرين إنما جاء استخدامه من أجل «رفع قيمة المذهب الفلسفي في سوق الفكر عن طريق استعارة ما رسخ للعلم من سمعة طيبة»[٢].

بعد هذا التقرير اتجه صلاح قنصوة بحاسته التاريخية وتحليلاته الفلسفية الشيقة إلى مناقشة بعض النماذج التي ادعت لنفسها الموقف العلمي، فكان أن عرض لاوجست كونت وانتقده[٣]، ثم ناقش الفلسفة الوضعية الحديثة، أو التجريبية المنطقية، ووضع رسّل في زمرة الوضعية

لأنه في رأيه من «المدافعين المبرزين عن الفلسفة العلمية»[٤]، ثم انتقد موقفه والوضعية ككل، انطلاقاً من تصورهم المتحيز للعلاقة بين الفلسفة والعلم[٥]، ذلك الموقف الذي يحتم على الفلسفة أن تقف عند أقدام العلم بنتائجه الراهنة لكي تتسقط قضاياه وتتعقبها بالتحليل.

ومع أن «قنصوة» يجعل من الوضعية تهمة تلتصق بالمفكر برتراند رسّل، فإنه لم يكن أول من رماه بها، لقد اعتقد عدد كبير من مؤرخي الفلسفة، وبعض فلاسفة الوضعية أنفسهم أن برتراند رسّل من أنصار الوضعية المنطقية؛ لكن رسّل حدد حقيقة صلته بالوضعية، وكيف أن هناك عناصر في فكره ومنطقه خاصة المنطق الرياضي، لجأ إليها أنصار الوضعية وعولوا عليها، وربما كان من أهم هذه العناصر استخدامهم للتحليل الرياضي والمنطقي، وتوجههم نحو نسق برنكيبيا، ومحاولة تطبيق قواعد المنطق الرياضي في مجالات شتى من أهمها التطبيق على التحليل اللغوي، تماماً كما فعل رودلف كارناب. لكن رسّل لم يكن مشاركاً في حلقة فيينا (الوضعية المنطقية في طورها الأول)، أو في تيارات الوضعية المختلفة بعد مصرع شليك. وربما شرح رسّل هذا الجانب بصورة تفصيلية ليحدد صلاته بجماعة فيينا في مقالته بعنوان «الذرية المنطقية».

لكن إذا كان المقصود من كلام «صلاح قنصوة» أن رسّل كان يستخدم كثيراً مصطلح «الفلسفة العلمية»، فيصبح هذا أمراً مختلفاً، لأن رسّل كان يتجه دائماً للاستفادة من نتائج العلم وتطوراته: كان رسّل يلاحق العلم وتطوراته، ويرصد كل جديد في نتائجه، ولا نجاوز الحقيقة إذا زعمنا له الصدارة، بلا منازع، في شرح نظرية النسبية

الخاصة، ونظرية النسبية العامة، ونظرية الذرات وغيرها من النظريات التي استحدث تفسيراتها وشروحاتها الأساسية في العديد من كتاباته. وقد أراد رسّل لفلسفته أن تأتي معبرة عن العصر بصفة أساسية، فكان أن استفاد من كل ما رصده من نتائج علمية في فلسفته، وتجلى هذا بصورة واضحة في كتاباته «تحليل العقل»، و «تحليل المادة»، و «فلسفة الذرية المنطقية». فالآراء المعروضة في هذه الكتابات تعكس لنا إلى أي مدى تأثرت الأفكار الفلسفية في بداية القرن العشرين بنتائج العلم. وما يعرضه رسّل في هذه الكتابات يمكن أن نطلق عليه بوضوح تام «ميتافيزيقا العلم». فكأن استخدام مصطلح «الفلسفة العلمية» عند رسّل يختلف عنه عند الوضعية المنطقية التي أرادت أن تصم الميتافيزيقا بالخرافة على غرار ما كتب زكي نجيب محمود في مصر. كذلك ينبغي أن نفطن إلى أن «ميتافيزيقا العلم» موضع احترام وتقدير من جانب العلماء، وقد بيّن العلامة كارل بوبر هذا المعنى في مقدمته لكتاب «منطق الكشف العلمي»[٦].

ومن جانب آخر فإن «صلاح قنصوة» يحشر الفينومينولوجيا والماركسية والتحليلّية في قائمة من يسمون فلسفاتهم بصفة «العلمية» Scienticism، وكم سمعنا من أنصار الماركسية أن فلسفتهم علمية، وهم لم يكشفوا لنا عن المعيار الذي ارتضوه لتمييز فلسفتهم كـ «علمية» عن فلسفات غيرهم. وقد كشف كارل بوبر في «تخمينات وتفنيدات»[٧] عن حقيقة هذا الموقف.

لقد وجد «صلاح قنصوة» بعد مناقشات مستفيضة لمصطلح الفلسفة العلمية، أنه من الضروري إسقاط مظلة الشرعية عن هذا

المصطلح لأن «الفلسفة العلمية التي تضع الفلسفة تحت وصاية العلم عند المرحلة التي بلغها من تطوره إنما تعني في التحليل الأخير رفضاً لأن يكون للإنسان المفكر موقفه الشامل من العلم والحياة والمجتمع، وكأنها تضمر الدعوة إلى تجميد الأمر الواقع»[٨].

ومع أننا لا نرتبط ابتداءً بأي موقف، أو مدرسة فكرية من المدارس التي ذكرها «صلاح قنصوة» وحاول التدليل على فساد موقفها من الفلسفة العلمية، وضحالة هذا التصور من حيث المبدأ؛ إلا أننا نعتقد أن المسألة أعمق مما يصوره «صلاح قنصوة»، وأنه من الجائز أن يطلق مصطلح الفلسفة العلمية على بعض أجزاء العلوم مثل «المنطق الرياضي» كما سنرى؛ ومن ثم فإن مصدر الفساد والتهافت يكمن في استخدام التصور لدى طائفة معينة من المفكرين الذين لم يضعوا معياراً واضحاً لتمييز النسق الفلسفي لديهم عن النسق العلمي. ومن ثم جاء تصورهم للفلسفة العلمية معبراً عن حالة رفض للميتافيزيقا بصورة أساسية، وللنشاط الفلسفي أيضاً. ومع أنهم يتوهمون أن حديثهم جاء «عن العلم» أو «حول العلم» كما يظن بعض من يتمسحون في الوضعية المنطقية في العالم العربي؛ إلا أنهم لم يتحدثوا حتى «عن» العلم أو «حول» العلم بعبارة واحدة. وكيف يمكنهم الحديث عن العلم أصلاً وهم ليسوا علماء أو مكتشفين؟ إن مقولة هؤلاء الأتباع تصور لنا من يقتفي الأثر، وتشبه علينا حالة القطيع الذي يلهث وراء دليلة وهو لا يعرف إلى أين يذهب.

وربما اعتقد بعض الكتاب أننا بذلك نذكي شرارة نقد داخل الكيان الوضعي المتهافت لمعتنقي الفكر الوضعي المنطقي في عالمنا العربي بدون سند أو دليل؛ ولكن ليست هذه هي الحالة. فقضايا

الوضعية المنطقية متهافتة أصلاً، وقد تبرأ منها أقطابها في الغرب والدعاة لها، وعرفوا جادة الصواب، وفهموا أن الوضعية تفتقد إلى معيار دقيق للتمييز بين العلم واللا ـ علم، وفهموا أيضاً أن ما يزعمون من قضايا إنما يندرج تحت صنف القضايا التي أطلق عليها الوضعيون الأوائل أنفسهم مصطلح «اللغو»، أو «بلا معنى»، وليتهم قرأوا آخر ما كتبه فتجنشتين في رسالته حين ذهب إلى القول «إن من يفهمني سيعلم آخر الأمر أن قضاياي كانت بغير معنى»[٩].

أمر آخر يحسن أن نفهمه من استخدام مصطلح الفلسفة العلمية عند الوضعية المنطقية، وهو أن الوضعيين أنفسهم يعتقدون أن أفكارهم فوق مستوى النقد، وهم في هذا لا يرضون لفلسفتهم العلمية أن تمتثل للنقد والتفنيد والرفض. ونحن نعلم أن من أدق خصائص الأنساق والنظريات العلمية أنها تخضع للنقد والتفنيد والرفض، وتسمح بإحلال بدائل أخرى أكثر بساطة، وأشد تماسكاً، وأدق تعبيراً عن الحقيقة العلمية. أما الأنساق الميتافيزيقية فليست قابلة للنقد والتفنيد والرفض، لأنها تعبر عن الأشياء التي تتحدث عنها من منظور أحادي لا تشترك معها فيه أية مواقف أخرى، وهي تصور لنا الشخصي لا الواقعي، وتختلف نقطة البدء في الواحدة منها عن الأخرى. ومن ثم لا تنطبق عليها خاصية التفنيد. إن تلك الحالة تنطبق تماماً على الوضعية المنطقية؛ إذ لو كانت الوضعية المنطقية «علمية» في تفكيرها لخضعت للتفنيد، ولكنها لا تخضع. ولو كانت مجرد «موقف فلسفي» لسمحت بوجود منظورات أخرى للحقيقة، ولكنها لا تعترف بغير المنظور الوضعي المنطقي الذي عماده تحليل عبارات العلماء وبيان تراكيبها. وهذا يعني أن «الفلسفة العلمية» كما تدعي الوضعية المنطقية تعدّ نسقاً

فلسفياً مغلقاً لا يسمح بإقامة أنساق أخرى. إنها بالأحرى وجهة نظر واحدة صوب الحقيقة لا تفسح المجال لصوت معارض يختلف معها حول تصور الحقيقة. إنها أشبه بالحزب الواحد. وكثيراً ما صورت لنا كتب الفلاسفة التقارب الشديد بين الوضعية المنطقية وأقطابها، والأحزاب الماركسية في البلدان التي انهارت فيها سياسة الحزب الواحد، والمنظور الأحادي للحقيقة.

تواصل العلاقة بين العلم والفلسفة:

والواقع أن مسألة الإشارة إلى الفلسفة العلمية في فكرنا الفلسفي العربي، ترجع لفترة مبكرة من بداية هذا القرن. فقد كان الأستاذ «أبو العلا عفيفي» صاحب نظر فلسفي، وفكر نقدي، وكما اتجه إلى الفلسفة، أعمل قلمه في الترجمة لينقل نفائس الفكر الغربي إلى عالمنا العربي، فكان من أهم ما نقل، في فترة مبكرة، كتاب «وولف» بعنوان «فلسفة المحدثين والمعاصرين» الذي نقله عام ١٩٣٦.

وفي المقدمة التي دونها «عفيفي» لهذا المؤلف لمس مسائل فلسفية هامة من بينها الفلسفة العلمية؛ بل نجده يميل إلى تدعيم هذا المصطلح ولا يقر بأي نفور من استخدامه. ماذا يقول «أبو العلا عفيفي» في مقدمته إذن حول مصطلح الفلسفة العلمية؟

يتحدث «أبو العلا عفيفي» عن العلاقة بين الفلسفة والعلم، ويحاول من خلال هذا التحديد أن يلمس بعض المسائل المتداخلة في هذه العلاقة، يقول: «والحق أن الفلسفة لم تتجه اتجاهاً علمياً بحتاً، بيولوجياً أو ميكانيكياً أو كيميائياً أو رياضياً وتنصبغ بصبغة الناحية العلمية الخاصة التي تخضع لها إلا في العصر الأخير الذي هو موضوع

هذه الرسالة. نعم اصطحب العلم والفلسفة زمناً طويلاً، بل اتحدا وتعسر التمييز بين ما هو علمي وما هو فلسفي، واستمر الحال كذلك حتى أواسط القرن السابع عشر، ولكن لم نعهد في تاريخ الفلسفة مذاهب فلسفية كاملة أقامت دعامات علمية صرفة إلا عند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين. أما الاتحاد الذي أشرنا إليه فلم يكن لأن نظرة علمية خاصة قد أثرت في وجهة نظر الفيلسوف، بل لأنه لم تكن، وضعت بعد حدود فاصلة بين العلوم القائمة على مناهج البحث التجريبي، والعلوم القائمة على النظر والعقل المجرد. وإذا استثنينا طائفة المذاهب المثالية والمذاهب الروحية الواردة في هذه الرسالة، صح لنا القول بأن مذاهب المحدثين والمعاصرين هي في تركيب المادة، أو في معنى الحياة، أو في معنى الزمان والمكان وهكذا: وأن لا فرق في رسالتنا بين الفيلسوف العميق في فلسفته والعالم العميق في علمه»[١٠].

يكشف النص السابق أن «أبو العلا عفيفي» لم يجد أي خطورة، أو خطأ، من استخدام مصطلح «الفلسفة العلمية»، وإن كان استبان بعض المخاطر من استخدام المصطلح ما تردد لحظة في الإشارة إلى ما يتوجسه من المصطلح.

والحقيقة أن الفقرة الأخير التي يقررها الأستاذ «أبو العلا عفيفي» والتي يقول فيها «لا فرق في رسالتنا بين الفيلسوف العميق في فلسفته والعالم العميق في علمه»، هذه الفقرة تشير صراحة إلى أن الفيلسوف إذا أراد أن يفهم ويعمق نظرته للكون والأشياء من حوله، فإن عليه أن يلاحق أسباب التطور العلمي، ولا يتخلف، ويحاول أن يفهمها، ويفهم

الأشياء كما يتحدث عنها العلم، حتى يستفيد من هذا في بناء نظرته الابستمولوجية ككل. وكذلك الأمر بالنسبة للعالم الذي عليه أن يكون على صلة وثيقة بالتيارات الفكرية والإبستمولوجية السائدة في عصره، حتى لا ينعزل فكرياً عن سياق العصر، وليستمع إلى آراء المفكرين والنقاد حول النظريات العلمية. فالتفاعل بين ما هو فلسفي وما هو علمي ينبغي أن يستمر ويتواصل ولا ينقطع أبداً.

الفلسفة العلمية وضعية لا أدرية:

ومن الكتابات الفلسفية التي أدارات مناقشة حول مصطلح «الفلسفة العلمية» كتاب «مشكلة الفلسفة» الذي أصدره «زكريا إبراهيم» حيث أدار مناقشات طويلة في أحد فصوله حول علاقة الفلسفة بالعلم، وفي بداية مناقشته لا يجد أية مشكلة في تقرير أن الفلسفة جديرة بلقب (العلم) لأن اهتمام الفيلسوف بالتفسير العقلي هو لا شك خاصية تميزه عن كل من الفنان والأديب... هذا إلى أن الفيلسوف في بحثه عن الصلة، كثيراً ما يمضي إلى أبعد مما يمضي إليه العالم»[١١]، ومع هذا فإن «من الواجب علينا دائماً أن نرفض كل نزعة علموية Scientisme يكون من شأنها تأليه العلم وجعله ضرباً من (المطلق)»[١٢]، ولا شك أن كلاً من العلم والفلسفة هما في أصلهما نظر يقصد منه المعرفة للمعرفة.

ويمضي «زكريا إبراهيم» في متابعة مناقشة هذه الصلة بصورة نقدية تحليلية رائعة، وحين يتحدث عن أوجست كونت يذكر أنه «لم يكن إلا مجرد فيلسوف، وهو قد قدم لنا فلسفة وضعية أراد لها أن تكون فلسفة علمية»[١٣] تقوم على إخضاع المعرفة الفلسفية إخضاعاً تاماً

للمعرفة العلمية. واعتقد «كريا إبراهيم» أن رسل حاول من جديد أن يتابع موقف كونت لأنه أراد «أن يجعل الفلسفة تابعة للعلم وقال إن على الفلسفة أن تستمد من علوم الطبيعة كل ما تصدر من أحكام، ومعنى ذلك أن المثل الأعلى للفلسفة لا بد وأن يكون مثلاً علمياً محضاً، لأن مجال البحث في الفلسفة لا ينبغي أن يتجاوز دائرة المشكلات التي لم يتحكم العلم بعد في دراستها بطريقة علمية محضة»[١٤]. وعلى هذا الأساس وجدنا «زكريا إبراهيم» يذهب إلى «أن ثمة موضوعاً للتساؤل عما إذا كان من الممكن حقاً أن تكون فلسفة علمية بمعنى الكلمة ـ على نحو ما أراد رسل ـ أو ما إذا كان قيام الفلسفة نفسها رهناً بامتلاكها لطريقة خاصة في المعرفة تكون متمايزة عن كل أسلوب علمي في المعرفة»[١٥] ويبلور «زكريا إبراهيم» إجابته على هذا التساؤل في أمرين: الأول حين يقرر النتيجة التي يراها مباشرة. والثاني حين يستشهد بنصوص وآراء لبعض الفلاسفة.

أما من حيث الأمر الأول فإنه يقول «ولكن الحق أنه لا يمكن أن تكون ثمة فلسفة علمية، لأن لموضوع الفلسفة مناهج مختلفة كل الاختلاف عن مناهج العلم أو العلوم الطبيعية، ولأنه لمن المحال تماماً أن نستخلص من المعطيات الوضعية بطريقة مباشرة فلسفة ما بمعنى الكلمة»[١٦] هذا عن رأيه.

أما عن النص الذي يستشهد به فهو رأي يعبر عنه بريديف، وهنا يقول زكريا إبراهيم: «فالفلسفة العلمية ـ فيما يرى بريديف ـ وهي في صميمها إنكار لكل فلسفة، ولما للفلسفة من أولوية أو أسبقية. وهكذا يخلص بريديف إلى القول أن (فلسفة العلوم هي فلسفة أولئك الذين ليس لديهم شيء يقولونه على الإطلاق)»[١٧]، ولم يعلق «زكريا

إبراهيم» على مثل هذا الرأي إيجاباً أو سلباً.

وربما صدر قبول هذا الرأي من منطلق رفض «زكريا إبراهيم» للوضعية المنطقية، وكذا لاتجاهات هوسرل الفلسفية، لكن الكاتب لم يقنعنا في هذا الموضع بحجة فلسفية أو منطيقة يبرر بها عدم قبوله للمصطلح، كما أنه لم يقدم مبرراً في هذا الموضع لموافقته بريديف الرأي في أن فلسفة العلوم هي فلسفة الذين «ليس لديهم شيء يقولونه على الإطلاق»! ولكن حين انتهى زكريا إبراهيم من مؤلفه وبدأ يستعرض النتائج التي توصل إليها وألح في التأكيد على مناقشة الموضوع مرة أخرى، وبالذات الفلسفة العلمية، وفي هذه المرة اقتبس نصاً قرره «زكي نجيب محمود» في مقدمة كتاب «نحو فلسفة علمية» حيث يقول مؤلفة «لقد جاء عصرنا الحديث بعلمه الطبيعي الذي انتج للإنسان في ثلاثة قرون أضعاف ما قد عرفه الإنسان عن الطبيعة في عشرات القرون الماضية، ولبث هذا العلم الطبيعي أول الأمر مقصوراً على جماعة العلماء، لا يكاد الناس يحسونه في حياتهم الجارية، لكنه في القرن الأخير قد جاوز بنتائجه حدود العلماء إلى حيث الحياة العامة والحياة الخاصة على السواء، فماذا تصنع الفلسفة في عصر يسوده العلم على هذا النحو سوى أن تخدم سيد العصر، كما كان شأنها في كل عصر؟ باذا تصنع سوى أن تخدم العلم في عصر العلم كما خدمت الأخلاق في عصر الأخلاق والدين في عصر الدين؟»(١٨).

بعد التقاط هذا النص استطاع «زكريا إبراهيم» أن يصوغ نقاشاً فلسفياً حول تساؤل «زكي نجيب» ومقولته التي ضربت صفحاً بالفلسفة وتاريخها، في إشارة لا معقولة لفاعلية النشاط العقلي.

يقول «زكريا إبراهيم» في هذا الصدد «وردنا على تساؤل هذا

الكاتب أنه ليس من شأن الفلسفة أن تكون خاضعة للعلم أو للأخلاق أو للدين، فقد كانت الفلسفة في كل زمان ومكان تأكيداً لشعور الفكر البشري بتعاليه على الطبيعة، وخروجه على التاريخ، ونزوعه نحو المطلق. وليس أيسر علينا من أن نقول إن العلم خلع الفلسفة عن عرشها مرة واحدة وإلى الأبد، ولكننا عندئذ لا نتكلم باسم (العلم) بل باسم تلك (النزعة العلمية المتطرفة) التي هي بضاعة الحالمين من المأخوذين بسحر التقدم العلمي. . . ولسنا ندري كيف يمكن أن تكون (الفلسفة) علمية إذا كان المحرك الحقيقي للبحث الفلسفي إنما هو الشعور بعدم كفاية المعطيات الحسية. . . والواقع أن أصحاب (الفلسفة العلمية) المزعومة يضربون صفحاً عن أحكام العلمية، ويسقطون من حسابهم كل اعتبار للمعرفة الوجدانية، فليس بدعاً أن نراهم ينتهون إلى (وضعية لا أدرية) ليس لها من الفلسفة إلا الاسم»[١٩].

بهذا النص إذن حسم «زكريا إبراهيم» موقفه من «الفلسفة العلمية». لقد ارتبط المصطلح عنده بالوضعية المنطقية، والسبب في هذا يرجع إلى موقف الوضعيين أنفسهم خاصة رشنباخ، فقد انتقل المصطلح منه إلى «زكي نجيب محمود» الذي لم يميز بين المستويات الإبستمولوجية لاستخدام المصطلح. أضف إلى هذا أن ما أشار إليه «زكريا إبراهيم» وهو بصدد تناول رأي رسّل يبيّن إلى أي حد لم يتبيَّن حقيقة موقف برتراند رسّل فيما يتعلق بالفلسفة العلمية. لقد كان رسّل يتحدث عن الاستفادة من نتائج العلم في الفلسفة، أو بمعنى آخر كان في هذا الموضع يتحدث عن ميتافيزيقا العلم في عصر ازدادت فيه النتائج العلمية. وفارق كبير بين ميتافيزيقا العلم وفلسفة العلم.

هوامش الفصل الثاني

(١) صلاح قنصوة، فلسفة العلم، ص ١٤.
(٢) المرجع السابق، ص ١٦.
(٣) المرجع السابق، ص ١٦ ـ ١٧.
(٤) المرجع السابق، ص ١٧ ـ ١٩.
(٥) المرجع السابق، ص ٢٠.
(٦) كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، الترجمة العربية، ص ٥٧.
(٧) Popper, K. R, conjectures and Refutation, p. 38.
(٨) صلاح قنصوه، المرجع السابق، ص ٢٣.
(٩) فتجنشتين، رسالة فلسفية منطقية، الترجمة العربية، 6.54.
(١٠) أ. وولف، فلسفة المحدثين والمعاصرين، الترجمة العربية، المقدمة صفحات هـ ـ و.
(١١) زكريا ابراهيم، مشلكة الفلسفة، ص ١٠٤.
(١٢) المرجع السابق، ص ١٠٤.
(١٣) المرجع السابق، ص ١٠٦.
(١٤) المرجع السابق.
(١٥) المرجع السابق.
(١٦) المرجع السابق.
(١٧) المرجع السابق، ص ١٠٦ ـ ١٠٧
(١٨) المرجع السابق.
(١٩) المرجع السابق، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

الفصل الثالث

الفلسفة العلمية في مفترق الطرق

- التطابق بين الوضعية والعلمية (رؤية عابد الجابري).
- الفلسفة العلمية والمثالية الجديدة (منظور سالم يفوت).
- الفلسفة العلمية والفلسفة العربية (رؤية جميل منيمنة).
- الفلسفة العلمية وفلسفة العلوم (ضوء على رؤية علي حرب).
- الفلسفة العلمية طريقة جديدة في صياغة الحقائق (وجهة نظر ياسين خليل).
- الفلسفة العلمية في الفكر العربي (زكي نجيب محمود وانتشار المصطلح).

التطابق بين الوضعية والعلمية:

أما «الجابري» حين دون كتابه عن «المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي» فقد تناول موضوعات كثيرة تنتمي إلى العلم التجريبي. وقد جاءت أكثر اختياراته من خلال الاهتمام بالفكر الفرنسي، ذلك الفكر الذي وجهه بالضرورة إلى دراسة الوضعية والحديث عنها في أكثر من موضع. وحين درس نيوتن انتهى إلى تأكيد نتيجة يقرر فيها «أن نيوتن قد أرسى العلم الحديث على قوانين عامة مكنت من فرض هيمنة العلم على مختلف المجالات، حتى الدينية منها، مما كانت نتيجته تلك النزعة الوثوقية التي عرفها العلم في أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، والتي حملت كثيراً من العلماء والفلاسفة على الاعتقاد بأن في مستطاع العلم تفسير جميع الظواهر باختلاف أنواعها، ما كبر منها وما صغر، ما ظهر منها وما خفي، فكانت نزعة علموية Scientisme رفعت العلم النيوتوني إلى أسمى الدرجات، وأقامت على أساسه فلسفات (علمية) حاولت أن تفلسف مختلف جوانب الكون والحياة حتى العلم ذاته»[١] لم يرفض الجابري المصطلح «الفلسفة العلمية»، ولم يستبعده من مجال الحديث في إطار فلسفة العلوم، بل نجده يعمق هذا الفهم[٢] من خلال مناقشة دالمبير وأوجست كونت وويفل وكلود برنار وغيرهم ممن أتى على بيان وجهة نظرهم في العلم الحديث[٣].

لكن من الواضح أن الجابري يطابق بين مصطلح «العلمية» «والوضعية» كما ظهر في فترة كونت، ومن ثم تصبح «الفلسفة العلمية» عنده مطابقة للمصطلح «الفلسفة الوضعية»، إذ نجده يقرر «لقد كان أوكست كونت واثقاً في العلم وفي قدرته على حل جميع المشكلات حتى الاجتماعية منها، كيف لا وهو الذي جعل المرحلة الوضعية (= العلمية) أرقى مراحل تطور الفكر البشري»[٤] ويستطرد في هذا الصدد قائلاً: «على أساس العلم النيوتوني ـ الدوجماتي النزعة ـ والفلسفة الوضعية التي شيد صرحها أوكست كونت والتي رفعت العلم إلى أسمى الدرجات، قامت نزعة علموية، انتشرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر خاصة، وكان زعماؤها في الغالب فلاسفة لا علماء»[٥] ومن أهمهم على الإطلاق أرنست رينان وأرنست هيكل.

لقد حدد الجابري فهمه للفلسفة العلمية في هذا الصدد من خلال عنايته بجوانب الفكر التي عرض لها في الأنساق العلمية والفلسفية التي سادت القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهذا ما وجدناه يستخلصه بصورة رئيسية ليضعه في نتيجة يقول فيها: «يقصد بالنزعة العلموية النزعة التي ترى أن المعرفة العلمية، الفيزيائية والكيميائية هي وحدها المعرفة الحقة، فهي من هذه الناحية وضعية الاتجاه. غير أنه يمكن التمييز بين العلموية الميتافيزيقية التي تعتقد أن العلم سيحل جميع المشاكل التي كانت من اختصاص الميتافيزيقا. وبين العلموية المنهجية التي ترى أن المنهاج المتبع في الفيزياء والكيمياء هو وحده الصالح، ولذلك يجب تطبيقه في العلوم الإنسانية»[٦] من خلال هذا النص نجد أن العلمية الميتافيزيقية ارتبطت عند الجابري بنتائج العلم وكيف يمكن أن

تقام تصورات عامة عن الكون والإنسان ابتداءً منها.

والواقع أن «عابد الجابري» لمس مصطلح «الفلسفة العلمية» أيضاً حين تعرض للحديث عن وضعية أوجست كونت، يقول الجابري في هذا الصدد «وليس من سبيل إلى سد الباب في وجه الميتافيزيقا وأصحابها، سوى إنشاء اختصاص علمي جديد يضاف إلى الاختصاصات القائمة تكون مهمته (دراسة التعميمات العلمية)، مما سيزودنا بفلسفة علمية، هي (فلسفة العلوم) بالذات»[٧]. إذن يتجه الجابري إلى اعتبار أن فلسفة العلوم هي الفلسفة العلمية. وهنا فإن الجابري يتفق مع أوجست كونت في تصوره، وهو ما يبدو من قوله: «وهكذا، فإن فلسفة العلوم في تصور أوجست كونت، هي عبارة عن «نظرة وحيدة تركيبية» معاً، يلقيها المرء على جميع العلوم، وعلى القوانين التي تكشف عنها، والمناهج التي تستخدمها، والغايات التي يجب أن تسعى إليها. إن فلسفة العلوم بهذا المعنى، هي البديل العلمي الوضعي، للفلسفة الميتافيزيقية»[٨].

ومن جانب آخر نجد أن الجابري يعرض للوضعية الجديدة عند أرنست ماخ، ثم مدرسة الوضعية المنطقية، ويشير إلى أن «هناك إذن، في نظر هذه المدرسة الفلسفية المنطقية، نوعان فقط من المعارف المشروعة: معارف ترتبط بصور الفكر ومنشآت اللغة، ومعارف ترتبط بظواهر الواقع ومعطيات التجربة.. وبما أن هذا النوع الأخير، أي المعارف العلمية، يرتد في نهاية الأمر إلى ما نقوله عن الأشياء الواقعية، فإنه من الضروري إخضاع لغتنا، أي حديثنا عن الأشياء، لتحليل منطقي صارم، حتى تعبر عما تقدمه لنا «محاضر» التجربة، من غير زيادة أو

نقصان. ومن هنا يصبح موضوع الفلسفة، لا الأشياء نفسها، بل الكيفية التي نتحدث بها عنها، مما سيجعل منها «فلسفة علمية» تحلل لغة العلم، لا، بل «منطقاً للعلم»[9]. وهنا نجد أن الجابري يستشهد بما يذكره كارناب في «مشكلة منطق العلم» وينتهي من استعراض بعض فقراته إلى تقرير حقيقة هامة حول موقف الوضعية المنطقية من فلسفة العلوم ككل يقرر فيها «أن ما تدعو إليه الوضعية المنطقية هو قصر التفكير الفلسفي على فحص اللغة التي تعبر بها العلوم، فحصاً منطقياً صارماً. . . إن الوضعية الجديدة، إذن، تنفي نفياً قاطعاً، إمكان قيام «فلسفة للعلوم» يكون هدفها تشييد نظرية، أو فلسفة في الطبيعة والكون والإنسان، أو على الأقل تعتبر مثل هذه النظرية جملة آراء وأفكار لا تصمد أمام معول «التحليل المنطقي الصارم»[10].

ومع أن الجابري لم يرفض مصطلح «الفلسفة العلمية» لارتباطه بالوضعية المنطقية التي أثبت عليهاأوجه النقد المتعددة[11] إلا أنه لم يمض نحو تحليل المصطلح أو تفسيره بصورة دقيقة، بل يتضح من خلاصة ما ذكره أنه يطابق بينه وبين مصطلح فلسفة العلوم، ومن ثم تصبح موضوعات فلسفة العلوم وبرامجها هي ذاتها المتعلقة بالفلسفة العلمية، وهو ما يبدو من النصوص التي قدمها لنا. وبذا يصبح تقرير الجابري لمصطلح الفلسفة العلمية مسألة تتعلق بالأمر الواقع، لأن فلاسفة الوضعية قبلوا المصطلح الذي عبر في فترة من الفترات عن الروح العلمية الجديدة.

الفلسفة العلمية والمثالية الجديدة:

ولا شك أن «سالم يفوت» أضفى على تحليلاته الإبستمولوجية

الرائعة في كتابه «فلسفة العلم المعاصر» طابع الجدة والأصالة التي تميزه فكرياً، فقد تنبه منذ الصفحات الأولى لمؤلفه إلى أنه يتناول العلم من خلال منظور فلسفي، ويتناول أنساق فلسفة العلوم من خلال رؤية أيديولوجية محددة اختارها لنفسه، وهذا ما جعله يفطن إلى أنه ربما تعرض لمشكلات فلسفية تؤدي إلى التباس الأمر لدى القارىء، أو غموض الفكرة، ولذلك لم يستخدم على امتداد فصول القسم الأول سوى مصطلح «فلسفة الفكر الجديد» و «الفكر العلمي الجديد»، ليعبر بهما عن كل جديد في فلسفة العلم، ومع هذا وجدناه يختتم هذا القسم بقوله: «لقد تحدثنا حتى الآن في هذا القسم الأول عن مفهوم الواقع في العلوم الفيزيائية فعرضنا للإشكالية الجديدة التي طرحها العلم الكوانطي ولدور التحريض الذي مارسته على الفلسفات العلمية المعاصرة، مما أدى إلى ظهور تيارات حاولت استخلاص دورس فلسفية أساسية تقول بضرورة تغيير نظرتنا إلى الواقع وإلى صعوبة الحديث عنه بنفس اللغة الاعتيادية الكلاسيكية التي ورثناها من العلم النيوتوني»[١٢]. ومع ظهور المصطلح «الفلسفة العلمية» في هذا النص إلا أن «سالم يفوت» لم يعلق عليه، بل من المرجح تماماً أنه أراد به أن يدل على «فلسفة الفكر العلمي الجديد»[١٣] التي استخدمها كمصطلح على امتداد القسم الأول، وهو مصطلح دارج في فلسفة بشلار، وأحد كتاباته يحمل العنوان «الفكر العلمي الجديد».

والحقيقة أن سالم يفوت يحتكم دائماً إلى رؤية نقدية مؤدلجة داخل الأنساق الفكرية والعلمية التي يتناولها، وهذا ما كشف عنه في مؤلفه «العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة»، حيث اتضحت أبعاد رؤيته في هذا الجانب، فأزمة العلم التي أراد اميل بوترو أن يكشف عنها

في مؤلفه «الصدفة والإمكان في قوانين الطبيعة» الصادر في عام ١٨٧٤.
جعلت سالم يفوت يتنبه إلى أن بعض المفكرين، استغلوا بقدر من المهارة فكرة العلم وأزماته للترويج لفكرة الفلسفة العلمية، ولكن هذا الموقف في رأيه «ليس فيه من العلمية إلا أنه يستغل العلم والأزمات العلمية للترويج لفلسفة يظنون أنها فلسفة علمية أصيلة، لكنها في الحقيقة ليست سوى فتات الموائد الفلسفية المثالية أو سقط المتاع الفلسفي. إنهم يعيدون الفلسفة المثالية إعادة جديدة. يريدون رد الاعتبار لها بصورة كثيراً ما تكون غير واعية، متخذين العلم في ذلك مطية»(١٤).

من الواضح إذن أن سالم يفوت لا يرفض مصطلح الفلسفة العلمية ولا حتى الفلسفة العلمية إلا إذا اقترنت بإحياء الفلسفة المثالية التي بات من الواضح أن مفكري العصر قد نفضوا أيديهم منها.

الفلسفة العلمية والفلسفة العربية:

وجدير بالاهتمام أن باحثاً لبنانياً هو «جميل منيمنة» دوَّن مقالة له في مجلة الفكر العربي في عدد حديث لها بعنوان «الفلسفة ليست ميتافيزيقا فقط!! (نحو فلسفة علمية)»، حيث حاول في هذا المقال إحياء مصطلح الفلسفة العلمية بصورة نشطة. ومن الواضح أن العنوان الفرعي الذي وضعه وهو (نحو فلسفة علمية) هو ذاته عنوان كتاب «زكي نجيب محمود» الذي كان يعتقد أنه يتضمن الإشارة إلى الأسس المنطقية للفلسفة العلمية التي أرادها زكي نجيب عنواناً لوضعيته المنطقية.

لقد ناقش «جميل منيمنة» معنى الفلسفة والميتافيزيقا، وعلاقة الفلسفة بالفيزياء حيث تتبعها بصورة طيبة تكشف عن قدرته على تحليل

الموضوعات وإعادة تركيبها، ثم عرض لعلاقة الفلسفة بالرياضيات، وحاول أن يستخلص من كل هذا العرض دور الفلسفة وأهميتها، وفي هذا الصدد ذهب إلى أن «للفلسفة اليوم دورها الايديولوجي (العقدي) على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فبينما تتصارع فلسفات اشتراكية وشيوعية ورأسمالية وإسلامية، يلوح في الأفق إمكان قيام (فلسفة علمية) تعتمد على النخبة في هذه المجتمعات المعاصرة وهم الفلاسفة والمفكرون وأساتذة الجامعات والعلماء والإعلاميون. . .»[١٥]، ولهذا السبب فإن «بناء فلسفة ذات أسس علمية تعتمد على الموضوعية من دون أن تفقد الذاتية الإنسانية هويتها الوجدانية والتاريخية»[١٦] أمر لا بد من التوجه إليه. وفي هذا الصدد فإن هذا الباحث يتطلع إلى بناء فلسفة عربية تكون هي ذاتها «الفلسفة العلمية» على أن يكون بناء هذه الفلسفة من خلال مجهود جماعي، أو من خلال ما أسماه النخبة فهي وحدها «قادرة على التعاون الجماعي النسقي من أجل بناء فلسفة عربية متماسكة وقادرة على مواجهة التحديات الحضارية والعلمية والتقنية التي يحفل بها عالم اليوم وعالم المستقبل»[١٧].

رغم أن «جميل منيمنة» استخدم مصطلح «الفلسفة العلمية» في مقالته إلا أنه لم يكن يقصد به بحثاً في فلسفة العلوم، وإنما جعل المصطلح مؤشراً لبناء «فلسفة عربية» تواجه تحديات العصر وتلك مسألة تخرج عن إطار حديثنا، لكنه مع هذا لم يجد أي غضاضة في استخدام مصطلح «الفلسفة العلمية». إن الفلسفة العلمية التي يقصدها جميل منيمنة تماثل فكرة المشروع القومي النهضوي. فهل هي كذلك حقاً؟!

الفلسفة العلمية وفلسفة العلوم:

وهناك مقالة جديرة بالاهتمام دونها «علي حرب» بعنوان «ما يتهافت في الفلسفة ليس فلسفة: بحث في ماهية الفلسفة»، في هذه المقالة تعرض «علي حرب» في سطور قليلة لمصطلح الفلسفة العلمية، ومع أن المقالة ليست بحثاً في صميم فلسفة العلوم، إلا أنها تلقي الضوء بلا شك على جانب آخر من جوانب مصطلح الفلسفة العلمية. فالكاتب يرفض مصطلح الفلسفة العلمية بعد أن أخذ في استعراض خصائص العلم وخصائص الفلسفة، وانتهى من استعراضه إلى القول: «فلا مجال إذن لأن تصير الفلسفة علماً، كما أنه لا مجال لأن يقوم العلم مقام الفلسفة»، ومن ثم فإنه «لا يصح الحديث عن فلسفة رياضية أو علمية، إلا إذا فهمنا بذلك أن الفلسفة هي تأمل للمعارف العلمية، فتكون الإضافة إذ ذاك عرضية لا جوهرية» ومن هذا المنطلق «لا يصح الحديث عن فلسفة علمية كما لا يصح الحديث عن فلسفة دينية أو قومية أو غير ذلك. فكما أن الفلسفة تبحث في إمكان العلم وتؤسسه فهي التي تؤسس أيضاً خطاب الأديان والأقوام. إنها نظر في العقل المحض وبالعقل المحض، وهي بحث في الوجود المطلق. والنظر في العقل المحض لا شأن للعلم به، وإنما هو نظر يتعدى العلم ويتعالى عليه»[١٨].

لكن من الملاحظ أن «علي حرب» انتهى إلى هذا التقرير نتيجة لاستدلالات تعوزها الدقة حول طبيعة العلم، خاصة وقد انشغل بمقابلة مضمون الخطاب الفلسفي الكانطي بمحاولة مارتن هيدجر لتفسير نقد العقل المحض في كتابه «كانط ومشكلة الماورائيات».

والجدير بالذكر أن فلاسفة العلم جميعاً متفقون فيما بينهم على أنه توجد فلسفة للرياضة وفلسفة للعلوم الطبيعية وفلسفة للتاريخ، وما إلى ذلك من الفلسفات التي تتناول بعض العلوم الجزئية، ولم نجد بين الكتاب العرب أيضاً من ينكر وجود تلك الفلسفات، لكن «علي حرب» اعتقد أن «فلسفة الرياضة» من جنس «الفلسفة العلمية» وحاول أن يطابق بينهما مما أدى إلى رفضه لهما معاً، مما يدل على قصور في الرؤية الفلسفية والمنطقية لطبيعة الموضوعات المطروحة في الموضوعين، وفي هذا ما يشير صراحة إلى أن الكاتب لم يتبين ضمناً لائحة الموضوعات المندرجة تحت عنوان «فلسفة الرياضة». ولسنا نعرف على وجه الدقة ما الذي هدف إليه الكاتب من المماثلة بين فلسفة الرياضة والفلسفة العلمية، كما أنه لم يذكر لنا مبرراً موضوعياً واحداً يجعله يرفض مصطلح «الفلسفة العلمية» هذا فضلاً عن أن الترادف الذي أقامه بين «الفلسفة العلمية» و «الفلسفة الدينية» أو غيرها أيضاً ليس له ما يبرره، فقد صدر عن رؤية لم تنفذ إلى عمق الموضوع. وإنما مسته من السطح في غير تحليل ونقد، وموضوعات الفلسفة ينبغي أن تخضع للتحليل والنقد الدقيق.

طريقة جديدة في صياغة الحقائق:

وواقع الأمر أن موضوع الفلسفة العلمية كان من بين الموضوعات التي اهتم بها «ياسين خليل» الذي استوعب الفروق الدقيق بين العلم والفلسفة، إذ يقول في مؤلف منطق المعرفة العلمية، مصوراً لنا هذا الإدراك، «فليست الفلسفة علماً في مستوى العلوم الطبيعية، لأنها لا تهتم بحقائق العلم الجزئية ذاتها، بل بطريقة جديدة في العلوم، بل

تتجلى غايتها في دراسة الطريقة العلمية التي استخدمها العالم وإمكانية تطويرها وإزالة معوقاتها، وفي دراسة المعرفة العلمية التي يقوم العلم بتزويدها عن العالم ابتغاء توضيح الصورة وفهمها»[١٩]. ومع أن هذا النص لا يسلم من النقد في أكثر من موضع، إلا أنه يلقي الضوء بصورة واضحة على إدراك ياسين خليل لمستويات التمييز بين العلم والفلسفة. وربما كان هذا النص مقدمة لفهم الكاتب للتمييز بين فلسفة العلم والفلسفة العلمية، وتلك نقطة شغلته وجعلته يهتم ببيان أوجه التمييز بين المصطلحين إبستمولوجياً، مما جعله يذهب في كتابه «مقدمة في الفلسفة المعاصرة» إلى التمييز بينهما بصورة دقيقة، لأن فلسفة العلم من وجهة نظره تتمثل في «محاولات الفلاسفة الاستفادة من النتائج العلمية التي تحققها العلوم وإخضاعها داخل إطار فلسفي محدد يبين صلات النتائج والاستنتاجات الفلسفية المترتبة عليها»[٢٠] على حين أن ما يفهمه من الفلسفة العلمية إنما يتمثل في «محاولات الفلاسفة وبعض العلماء في بناء طرق جديدة للفلسفة تكون عوناً للعلم في أبحاثه ودراساته، بحيث يمكن القول أن للفلسفة طريقة علمية في صياغة الحقائق التي تتوصل إليها»[٢١].

ولكن يبدو أن هناك جوانب من التمييز أغفلها «ياسين خليل» تماماً، إذ إن النص الأول الذي أشار فيه إلى فلسفة العلم، لا يشكل قوام فلسفة العلم حقيقة، وإنما هو ينصب على ميتافيزيقا العلم. وليكن مثالنا على هذا عالم الرياضيات الميتافيزيقي الفرد نورث هوايتهد الذي لم يكن يهدف إلى تأسيس فلسفة للعلم، بقدر ما زودنا بميتافيزيقا للعلم. لقد استطاع هذا العالم الرياضي أن يطوع نتائج العلم في تشيد ميتافيزيقا علمية إلى حد كبير. كذلك زميله وتلميذه برتراند رسّل الذي

دون معه «برنكيبيا ماتيماتيكا» استطاع أن يستفيد من نتائج العلم في «فلسفة الذرية المنطقية».

ومن جانب آخر نجد أن ما يذكره ياسين خليل عن الفلسفة العلمية إنما يتمثل في محاولة الفلاسفة بناء مناهج علمية تصلح في دراسات العلماء وبحوثهم. إن هذا الهدف ممتنع أيضاً لسببين: أما الأول فلأن للعلماء طرقهم العلمية والمختبرية في البحث والاستقصاء الذي يمكن عن طريقة التأكد من صيغة مركب ما أو حقيقته، أو غير ذلك، إذا كان الأمر يتعلق بالاختيار العادي، أما إذا كان الأمر ينصب على الكشف العلمي، فليست هناك مناهج للكشف على ما يذكر كارل بوبر في مؤلفه «منطق الكشف العلمي»، ولو كان لدى العلماء مثل تلك المناهج لتوصلت البشرية إلى اختراعاتها دفعة واحدة منذ فجر التاريخ. إن الكشف العلمي للعالم وليد الصدفة أو الحدس، أو الخيال العلمي، أوالإلهام، وليس المنهج إلا العامل المساعد في تنظيم الكشف ووصف خطوات العالم. وأما السبب الثاني، فيرجع إلى أن بناء الطرق الجديدة التي يتحدث عنها ياسين خليل إنما يدخل تحت مسمى آخر وهو علم المناهج أو الميثودولوجيا، وليس علم المناهج فلسفة علمية، وإنما هو كما سبق أن ذكرنا دراسة وصفية، كأن نصف مثلاً المنهج الاستقرائي، أو المنهج الاستنباطي، أو المنهج الفرضي الاستبناطي، دراسة وصفية نحدد فيها خطواته وتفصيلاته ونتناول مفرداته. أما إذا تناولنا المشكلات الداخلة في إطار هذه المناهج، وطبيعتها، فإننا أيضاً نكون قد انتقلنا إلى ميدان آخر مخالف تماماً وهو «إبستمولوجيا المناهج» التي تنصب على دراسة المشكلات العلمية التي يحفل بها المنهج العلمي.

نحو فلسفة علمية:

لكن السؤال الذي ينبغي علينا أن نطرحه هو: كيف تسرب مصطلح «الفلسفة العلمية» بصورة واسعة، إلى الكتابات العربية؟.

لا شك أن الإجابة على هذا السؤال ترجع إلى مصدرين: أما الأول فيكمن في أن زكي نجيب محمود استخدم هذا المصطلح في كتاباته. وأما الثاني فيتمثل في الكتاب الذي دونه هانز رشنباخ بعنوان «نشأة الفلسفة العلمية» وترجم إلى اللغة العربية. يهمنا بطبيعة الحال المصدر الأول، لأنه كان مصدر التوجه نحو المصطلح في الفكر العربي.

لقد مهد زكي نجيب محمود بصورة واسعة لمصطلح «الفلسفة العلمية» في الثقافة العربية منذ أن أصدر مؤلفه «خرافة الميتافيزيقا» عام ١٩٥٢، الذي عدل عنوانه فيما بعد ليصبح «موقف من الميتافيزيقا» وقد جاء هذا المؤلف ليكرس فيما بعد المصطلح بصورة قوية حين أصدر الطبعة الأولى من كتابه بعنوان «نحو فلسفة علمية» في عام ١٩٥٨.

إن السؤال الذي يدور بفكرنا الآن هو: بأي معنى تكون الفلسفة «علمية» عند زكي نجيب محمود؟ هل هناك ملامح أو سمات معينة لفلسفته العلمية يمكن استنتاجها من كتاباته كما دونها؟.

الواقع أن زكي نجيب محمود أراد أن يسجل لنا في مواضع متعددة من كتاباته ماذا تكون الفلسفة العلمية التي يرتضيها ويشايع من خلالها فلاسفة الوضعية المنطقية ويأخذ بنظرتهم الأساسية. وهو في هذا الصدد حاول أن يطبق معيار الوضوح، الذي اتخذه سبيلاً ينتهي إليه

التحليل، على كل ما يدون. ورغم أنه لم يذكر لنا تحت عنوان خصائص الفلسفة العلمية التي أراها، كل ما أراد أن يذكره في هذا الصدد؛ إلا أنه قدم لنا معالم فلسفته العلمية وحصرها فيما يلي من الخصائص:

١ ـ أن الفلسفة العلمية سوف تهتم من وجهة نظره بحصر اهتمامها في كل ما يقوله العلماء: الألفاظ والعبارات والقوانين، وحصر الاهتمام فيما يقوله العلماء من أقوال يعني أن: «نحللها من حيث هي تركيبات من رموز، لنرى إن كانت تنطوي أو لا تنطوي على فرض أو مبدأ فنخرجه لعل إخراجه من الكمون إلى العلن يزيد الأمر وضوحاً»(٢٢). وهذه الخاصية بطبيعة الحال تشير إلى عدة أمور: هل يفهم الفيلسوف ويدرك المعادلات الرياضية والرموز التي يستخدمها العلماء؟ وإذا كانت الإجابة بنعم، فيكون السؤال: عند أي مستوى رياضي يمكن للفيلسوف أن يتعامل مع المعادلات الرياضية للعلماء؟ لقد استخدم أينشتين على سبيل المثال رياضيات من نوع خاص جداً في نظرية المجال الموحد. هل هناك من سبيل أمام الفيلسوف ليعرف أصول وشفرة رياضياته؟ والأمر الآخر كيف، يمكن للفيلسوف العلمي التحليلي إذن أن يعرف الفروض التي تنطوي أو لا تنطوي عليها الرموز التي تشير إليها العبارة: الحديد معدن يتمدد بالحرارة، والتي يرمز لها بالصيغة الرمزية مثلاً:

$$(p \cdot q)$$

حيث إن P تشير إلى «الحديد معدن»، p تشير إلى «يتمدد بالحرارة». وتشير (.) إلى ثابت الوصل بينهما وهو ما لا تناظره

مكونات أخرى بالعالم الواقعي. ومسألة الواقعية مهمة جداً بالنسبة للوضعي أو الفيلسوف العلمي، لأنه لا ينبغي لنا أن نتحدث عن أشياء ليس لها وجود واقعي في العالم المحسوس.

٣ ــ وقد اعتقد أنصار الفلسفة العلمية بعد أن طلقوا الفلسفة ثلاثاً، وتمسحوا بمسوح العلم، أنه بإمكانهم أن يكونوا نواب علماء، أو أشباه علماء، أو بتعبير آخر يستعير التشبيه الفني «العالم البديل» مثل «الممثل البديل». ويبدو هذا الفهم من تأكيدهم أن هذه الفلسفة «هي كذلك علمية بالتزامها دقة تشبه دقة العلماء في استخدامهم لرموزهم»[٢٤]، لأنهم يريدون لفلسفتهم «أن تكون شبيهة بالعلم لكننا لا نريد أن نقرن الفلسفة بالعلم بالمعنى الذي يجعل الفلاسفة يشاركون العلماء في موضوعات بحثهم»[٢٥]. وهنا تثار مشكلة الدقة ومشكلة المشاركة. إن الدقة ترتبط بالموضوعية، والموضوعية تعني الخضوع لمعيار الغيرية، أي أن يكون بإمكان الغير أن يتحقق مما أقول. والفلسفة في أصلها تقوم على ما هو ذاتي، ولا تخضع لمعيار الغيرية، لأن كل فيلسوف يشكل في حد ذاته عالماً قائماً بذاته. إنه نظرة واحدة للأشياء ومفردة لا تتكرر، على حين أن العلم يقبل التكرار والتحقق. ومن ثم فإذا أريد للفلسفة العلمية أن تحقق دقة تشبه دقة العلماء، فإن عليها أولاً أن تصبح «علماً» ويصبح مزاولها عالماً، لا فيلسوفاً. وأما مشكلة المشاركة فإنها تثير نقداً شديداً، إذ إن مشاركة العلماء في موضوعات بحثهم تعني ضرورة أن يكون المشارك عالماً ويعرف الموضوع بكل أبعاده وتفصيلاته، ولما كان هذا ممتنعاً على الفيلسوف فإنه لن تكون هناك مشاركة فعلية. كذلك تفتقر فكرة المشاركة إلى تحديد واضح لطبيعة الإسهام الذي يمكن أن يقدمه الفيلسوف العلمي

في هذا الصدد: هل يكون على المستوى الإبستمولوجي؟ أم على المستوى المنهجي؟ أم على المستوى التطبيقي؟ إن مشكلات المشاركة في هذه الحالات متعددة، ولكل منها طبيعتها، ولم تكشف الفلسفة العلمية التي تعني أساساً بوضوح الألفاظ. وتحديد معانيها عن طبيعة المشاركة، التي يمكن أيضاً أن تكون مشاركة عاطفية وجدانية تؤكد معاناة العلماء ومدى ما يلقونه من صعوبات. وربما كان هذا المعنى ذاته يكشف لنا إلى أي حد لم تلتزم الفلسفة العلمية بمعيار الدقة الذي وضعته وترى بمقتضاه ضرورة «التزام الدقة البالغة في استخدام الألفاظ والعبارات»[٢٦]. لقد كان حرياً بأنصار الفلسفة العلمية أن يبينوا لنا إلى أي حد التزموا بالدقة، خاصة وأنهم يقررون أن أول وأهم مهام الفلسفة العلمية تحديد الألفاظ، وهذا التحديد «لا يدع أمامنا كلمة بغير مسمى ممكن تعقبه بالحواس»[٢٧]، وهذا التحديد «هو أول ما نريده حين نطالب بأن تكون الفلسفة علمية في منحاها ومنهجها»[٢٨]. ومن ثم فإن مشكلة تحديد المعنى سوف تفرض على الفيلسوف العلمي كما يقول زكي نجيب محمود ضرورة قلب الأوضاع الفكرية بالنسبة للفيلسوف العلمي «فبدل أن يبدأ بالكلمة لينتهي إلى معناها، يبدأ بالمعنى لينتهي إلى الكلمة»[٢٩]. وعند هذا الحد يكون الفيلسوف العلمي قد انخرط فقط في مباحث لغوية لا تنتمي إلى النسق العلمي الذي يبحثه أصلاً. صحيح أن جانب المعنى على درجة من الأهمية، لكنه لا يشكل قوام النسق العلمي المؤلف من قضايا علمية تقرر حقائق.

٤ ــ ويترتب على الخاصية السابقة أن قناعة الفيلسوف العلمي تلعب دوراً هاماً في هذا الصدد لأنه «يرضيه أن يجتزيء من هذا الكون الفسيح كله بجملة أو طائفة قليلة من الجمل، يقولها العلماء في

موضوعات اختصاصهم، أو يقولها الناس في أحاديثهم الجارية، فيتناولها بالتحليل المنطقي الذي يُفصل مكنونها تفصيلاً يضعه في الضوء بعد أن كان خبيئاً، ويخرجه إلى العلن بعد أن كان متضمناً مطوياً في ثنايا الحديث»[٣٠]. لا زال الفيلسوف العلمي إذن عند هذا الحد يُصر على اجتزاء جمل من أحاديث العلماء أو الناس، وهو لا يدرك أن ما يجري على ألسنة الناس من أقوال لا يشكل قوام الحديث العلمي، بل هو من قبيل اللغة الدارجة، وأن ما يقوله العلماء إنما هو صميم الحديث العلمي. لم يتساءل الفيلسوف العلمي، ما هو ذلك الشيء «المختفي» هل بالتحليل اللغوي؟ أم المنطقي؟ لم توضح لنا؟ وكيف سيكشفه أصلاً؟ هل بالتحليل الغوي؟ أم المنطقي؟ لم توضح لنا مقولة صاحب الفلسفة العلمية هذا الجانب، أو كيف سيكشف عنه الفيلسوف العلمي. يبدو أن الوعد شيء، والوفاء به شيء آخر!.

وبطبيعة الحال فإن صاحب الفلسفة العلمية يقرر أيضاً أن «الفيلسوف المعاصر ذو النزعة العلمية متواضع، يترك الخبز للخباز ينضجه على النحو الأكمل، فيترك الفلك لعالم الفلك والطبيعة لعالم الطبيعة والإنسان لعالم النفس أو عالم الاجتماع؛ إنه لا شأن له بـ (شيء) من أشياء الوجود الواقع؛ بل يحصر نفسه في (الكلام) كلام هؤلاء العلماء ليحلل منه ما قد تركوه بغير تحليل، وبخاصة إذا كان في العبارة (لفظ) يثير المشكلات ويكون مدار الاختلاف»[٣١]. ينصب التحليل إذن على الكلام والأقوال، ومن ثم هو تحليل على المستوى اللغوي. والتحليل يقع على العبارات التي تثير المشكلات والاختلاف. ولكن كيف سيعرفها الفيلسوف صاحب الفلسفة العلمية؟ هذا ما لم يخبرنا به.

٦ ــ لكن هناك خاصية تحليلية أخرى تتحدث عنها الفلسفة العلمية، وهي التحليل المنطقي، الذي يختلف عن التحليل اللغوي، لأن «التحليل المنطقي لعبارة ما، هو في حقيقة أمره شيء مستقل عن مضمون العبارة وفحواها، إذ يتناول صورة التركيب وما فيها من علاقات، ويفرغ من العبارة فحواها»[٣٢]. إن خاصية التحليل المنطقي هنا تنصب على الصورة فحسب، ولا علاقة لها بالمضمون المادي للقضية العلمية. إذ يتناول التحليل المنطقي حسب هذا الرأي العلاقات القائمة بين الحدود، وهو ما يشكل صورة القضية العلمية، ويسقط هذا التحليل من اعتباره المضمون المادي الواقعي للقضية العلمية. فإذا كان التحليل يقوم على تناول معادلة علمية، أو قانون علمي يتعلق بواقعة محددة، لا يهم فيلسوف العلم في هذه الحالة الدلالة الواقعية المادية، بل كل ما يهمه الدلالة الصورية، أو المعنى الصوري فحسب. وهذا يشير بلا شك إلى نزعة صورية تتجه إلى ابتلاع المنطق المادي، الذي يجعل الظواهر والوقائع مدار حديثه، وتحويله إلى صورية ورمزية بحتة، لا علاقة لها بالواقع. فكأن الفيلسوف العلمي في هذه الحالة أفرغ العلم من محتواه ومضمونه، ويصبح العلم وفق ذلك مجرد معادلات صورية لا علاقة لها بالظواهر الخارجية.

وقد ترتب على هذه الخاصية ثلاثة نتائج متصلة قررها صاحب الفلسفة العلمية وهي:

النتيجة الأولى: وتتمثل في أن دعواه الأساسية «هي أن الفلسفة ينبغي أن تكون تحليلاً صرفاً، تحليلاً لقضايا العلم بصفة خاصة، لكي نضمن لها أن تساير العلم في قضاياه، وأن تفيد في توضيح غوامض

تلك القضايا، دون أن تتعرض للضرب في مجاهيل الغيب»[٣٣]، الذي هو الميتافيزيقا.

النتيجة الثانية: أننا إذا وضعنا مهمة التحليل نصب أعيننا «انتهى بنا الأمر إلى تحديد لمهمة الفلسفة تحديداً يجعل منها علماً، لا لأنها تعني بالمدركات العلمية والقضايا العلمية فحسب، بل لأنها عندئذ ستنتهج منهج العلم في الدقة والتحديد»[٣٤] وقد استبان لنا تعذر هذا وصعوبته، فضلاً عن غموض مصطلح الدقة ذاته.

النتيجة الثالثة: أن الفلسفة العلمية وثيقة الصلة بالعلم فحسب، ذلك لأن «الفلسفة بالمعنى المحدد الذي نريده لها، لا تورط نفسها في مجالات العلوم الخاصة، ولا تخلق لنفسها مجالات أخرى غير مجالات العلوم، بل تجعل مهمتها تحليلاً منطقياً للمدركات العلمية والقضايا العلمية، وبهذا تصبح الفلسفة فلسفة للعلم، أي تصبح منطقاً للعلم، أو تحليلاً له، وهدفها هو التوضيح لا الإضافة الجديدة»[٣٥]. وبهذا استطاع صاحب الفلسفة العلمية أن يجرد الفلسفة التي أرادها من سلاح «الإضافة الجديدة». ماذا تصبح الفلسفة إذن إن لم يكن من واجبها إضافة ما هو جديد؟

لا شك أن الفلسفة العلمية التي أرادها زكي نجيب محمود وأعلن برنامجها الصريح في «نحو فلسفة علمية» لم تجد رواجاً عند المفكرين، خاصة أولئك الذين لا ينبهرون سريعاً بالأضواء، ويفكرون في الأمر ملياً، وقد سبب هذا لصاحب الفلسفة العلمية نوعاً من الضيق والضجر جعله يكتب بعد ربع قرن من تدوين «نحو فلسفة علمية» ويقول عن الوضعية المنطقية والفلسفة العلمية «فكاتب هذه الأسطر من أشياعها

ودعاتها، لكنه يكاد يكون في الميدان وحيداً، يتكلم بغير سامع، ويكتب لغير قارىء»[٣٦]. وهكذا أسدل صاحب الفلسفة العلمية الستار على أفكاره التي حملها من الغرب وأراد لها الانتشار بعد أن نفض الغرب يديه منها.

هوامش الفصل الثالث

(١) محمد عابد الجابري، المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي، ج ٢، ص ٥١.
(٢) المرجع السابق، ص ١٨.
(٣) المرجع السابق، ص ٥٤ وما بعدها.
(٤) المرجع السابق، ص ٦٨.
(٥) المرجع السابق.
(٦) المرجع السابق.
(٧) محمد عابد الجابري، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، ص ١٩ ـ ٢٠.
(٨) المرجع السابق، ص ٢٠.
(٩) المرجع السابق، ص ٢٢.
(١٠) المرجع السابق، ص ٢٣.
(١١) يتساءل «الجابري» هل يعبر موقف الوضعية عن رأي العلم الذي تتمسك بأذياله وتدعي الانتماء إليه؟ لقد وجد الجابري بعد مناقشته لموقف الوضعية المنطقية أن أوجه ومواضع النقد التي يمكن إثباتها متعددة، وأشار إلى بعضها فيما يلي:

أولاً: أن المنطلق والهدف الأساسي للوضعية المنطقية يتمثل في رفض الميتافيزيقا. ومسألة رفض الميتافيزيقا في رأي الجابري، أو قبولها، ليست مسألة علمية بل أنها في حد ذاتها موقف فلسفي «باعتبار أن العلم لا يبدي رأيه في المسألة التي يعتبرها خارج نطاقه». المرجع السابق.

ثانياً: كذلك فإن موقف الوضعية المنطقية من العلم والمعرفة العلمية لا يمكن التسليم به ابتداء، وهو ما يبدو من رأي الجابري حيث يقول: «وبالمثل فإن حصرها لنظرية المعرفة في إطار المعرفة العلمية وحدها، ليس بدوره عملاً علمياً. لأنه ليس من مهمة العالم ولا من مشاغله ـ كما يقول بالانشي ـ تقرير أو نفي ما إذا كانت

هناك إمكانية أخرى للمعرفة خارج العلم». المرجع السابق، ص ٢٤.

ثالثاً: أن موقف الوضعية المنطقية من تحليل المفاهيم معيب إلى حد كبير إذ «أن التحليل المنطقي للمفاهيم والفروض والنظريات التي يستعملها العلم، كما تفهمه وتمارسه الوضعية المنطقية تحليل صوري بحت، يستهدف استخلاص (الهيكل المنطقي) للغة العلم. إنه منطق صوري يشكل مع المنطق الرمزي الوجهين الرئيسيين للمنطق الصوري الحديث. والمنطق كما هو معروف، يقدم الأدلة والبراهين، ولكنه لا يكتشف شيئاً. هذا في حين أن العلم هو في حاجة إلى الخيال المبدع بقدر حاجته إلى الصراحة المنطقية. إن إهمال ما لا يمكن التحقق منه بالتجربة بدعوى مصادرة الأفكار الميتافيزيقية يمكن أن يؤدي إلى توقف العلم بتوقف الاكتشاف الذي لا بد فيه من إبداعات الخيال والعقل». المرجع السابق، ص ٢٤. والجدير بالذكر أن النقد الثالث الذي وجهه «الجابري» للوضعية المنطقية يصيب بناءها في مقتل، وهو يشترك في هذا النقد مع كارل بوبر أيضاً الذي وجه النقد تلو الآخر للوضعية المنطقية وبين ضيق أفقها وفساد موقفها. والحجة المعتبرة هنا أن الوضعية المنطقية باستبعادها الأفكار الميتافيزيقية من مجال العلم أدت إلى تعطيل العلم ذاته الذي حتماً ستوقف إبداعاته.

والواقع أن فكرة استبعاد الميتافيزيقا من مجال العلم خضعت لتناول جاد من قبل مفكر له قيمته في الفكر العربي المعاصر وهو «محمود رجب» الذي أشار إليها بشيء من التفصيل والتحليل في كتابه «الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين». فقد أشار محمود رجب في الفصل الرابع الذي جاء بعنوان «الميتافيزيقا والعلم»، إلى عدة موضوعات هامة تتعلق بعلاقة الميتافيزيقا بالعلم، وربما كان أهمها وأكثرها حيوية بالنسبة لنا هو مسألة استبعاد الميتافيزيقا باسم العلم. إن هذه الدعوة في رأيه قديمة وترجع إلى عصر فرنسيس بيكون ونحن نتفق معه في هذا؛ لكنه يعتقد في نفس الوقت أن تفرقة بيكون بين العلم والميتافيزيقا أدت في الحقيقة «إلى ما يشبه الطلاق البائن بين العلم والميتافيزيقا، فنظر إلى منهجي الاستقراء والتأمل على أنهما متقابلان» ص ٢٣٤. لكن هذه الملاحظة تحتاج إلى مراجعة، لأن العلماء في مجال كثير من العلوم المتقدمة الآن مثل الفيزياء النظرية يستلهمون الأفكار الميتافيزيقية ولا يستبعدون الميتافيزيقا التي تمثل عوناً كبيراً لهم (راجع في هذا المقدمة التي كتبها كارل بوبر لمنطق الكشف العلمي بخصوص الآراء الميتافيزيقية). هذا إلى جانب أن فلاسفة العلم الآن ينزعون بصورة واضحة إلى إحياء دور الميتافيزيقا في البحث، وآية ذلك أن فكرة النموذج التي ذهب إليها توماس كون في «تركيب الثورات العلمية» ذات علاقة واضحة بالميتافيزيقا، بل لقد

ذهب كثير من الباحثين إلى تقرير هذا الرأي.

ومن جانب آخر نجد محمود رجب يحاول أن يلتمس المبررات مؤكداً أن بيكون أيضاً سعى إلى تأسيس ميتافيزيقا علمية لقسم من أقسام الفلسفة الطبيعية «تهتم بأسمى أجزاء الطبيعة وحسب، فهي تعني ـ على العكس من الفيزياء التي تتناول ما هو كامن من المادة، وبالتالي تكون عابرة مؤقتة ـ بما هو أكثر تجريداً وثباتاً»، ص ٢٣٦. ويستدل محمود رجب على أن الميتافيزيقا العلمية عند بيكون «ترادف الفيزياء العامة». ولكن كيف انتقل محمود رجب من فكرة «الطلاق البائن بين العلم والميتافيزيقا» عند بيكون إلى فكرة أن الميتافيزيقا الجديدة، أو العلمية، ترادف الفيزياء العامة»، وما هي مشروعية هذا الانتقال؟ لم يوضح لنا محمود رجب المسألة بالاستناد إلى آراء بيكون ذاتها.

محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، ١٩٨٧.

(١٢) سالم يفوت، فلسفة المعاصر، ص ١٦.

(١٣) المرجع السابق، ص ٧٠ وما بعدها.

(١٤) المرجع السابق، ص ٥٤.

(١٥) جميل منيمنة، «الفلسفة ليست ميتافيزيقا فقط!! نحو فلسفة علمية»، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، العدد ٦٣، ١٩٩١، ص ٨١ ـ ٨٢.

(١٦) المرجع السابق، ص ٨٢.

(١٧) المرجع السابق، ص ٨٢.

(١٨) علي حرب، «ما يتهافت في الفلسفة ليس فلسفة؛ بحث في ماهية الفلسفة»، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، العدد ٥٧، ١٩٨٩، ص ١٥٠.

(١٩) ياسين خليل، منطق المعرفة العلمية، ص ٨.

(٢٠) ياسين خليل، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص ٢٣.

(٢١) المرجع السابق، ص ٢٤.

(٢٢) زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، صفحة ز.

(٢٣) المرجع السابق، صفحة ط.

(٢٤) المرجع السابق، صفحة ط.

(٢٥) المرجع السابق، ص ٧.

(٢٦) المرجع السابق، ص ٨.

(٢٧) المرجع السابق، ص ١٠.

(٢٨) المرجع السابق، ص ١٠.

(٢٩) المرجع السابق، ص ١٠.

(٣٠) المرجع السابق، ص ١١ .
(٣١) المرجع السابق، ص ص ١١ ـ ١٢ .
(٣٢) المرجع السابق، ص ١٢ .
(٣٣) المرجع السابق، ص ١٦ .
(٣٤) المرجع السابق، ص ٨٠ .
(٣٥) المرجع السابق، ص ٨١ .
(٣٦) زكي نجيب محمود، في فلسفة النقد، ط ٢، دار الشروق، ١٩٨٣، ص ص ٥٧ ـ ٥٨ .

الفصل الرابع

الفلسفة العلمية من الإيديولوجيا
إلى تحليل العبارات العلمية

- الفلسفة العلمية من الإيديولوجيا إلى فلسفة العلم (رؤية ناصيف نصار).
- الفلسفة بين العلمية واللاعلمية (اسهام خليل أحمد خليل).
- الفلسفة العلمية روح العصر (أحمد ماضي وتصورات ثلاثة).
- الفلسفة العلمية وتحليل العبارات العلمية (عبد الله العمر ودعوة للتحليل).

دون أن يدري الكتاب العرب انقسموا في كتاباتهم بين الموافقة الصريحة على قبول مصطلح الفلسفة العلمية، وبين صبغ المصطلح بوجهة نظر إيديولوجية. وقد انعكس هذا الموقف على الكتابات اللاحقة التي أخذت بنظرة الفريقين. لنقترب أكثر من الموقفين، ونحاول أن نرسم صورة عن قرب لتصور الكتاب، لنعرف ما تنطوي عليه.

الفلسفة العلمية هي فلسفة العلم:

على صعيد محاولات التنظير للواقع العربي نجد أن «ناصيف نصار» من أكثر الكتاب العرب اهتماماً بصياغة هذا الواقع، وقراءة أبعاده، والكشف عن مضمون الأفكار الفلسفية السائدة فيه، وتحليل المفاهيم المتداولة بين الكتاب؛ وربما جاز لنا أن نقول عن كتابه «الفلسفة في معركة الإيديولوجية» أنه من أهم الكتابات التي صدرت في العالم العربي إبان فترة الثمانينات.

استخدم ناصيف نصار مصطلح «الفلسفة العلمية» بصورة موسعة، ولم يجد أية إشكالية ينطوي عليها استخدام هذا المصطلح، وجاء استخدامه للمصطلح مرتبطاً بحديثه عن فلسفة العلم، ويكاد يكون المرادف لها، إذ من وجهة نظره «أن فلسفة العلم، أي فلسفة المعرفة العلمية، وتسمى في بعض المدارس الفلسفة العلمية، ضرورية لتعيين طبيعة المعرفة العلمية ومنزلتها في اليقين الممكن للإنسان وحدود العقل

في البحث عن الحقيقة. ودورها دور تحليلي ونقدي، وإليها ينبغي الرجوع لتفنيد مزاعم المتحمسين للعلم حماسة مطلقة، ومزاعم المهاجمين المتعصبين لما يسمى بالوحي أو لما هو دون العقل»[١]. نلمس من هذا النص أن الفلسفة العلمية في رأي ناصيف نصار هي ذاتها فلسفة العلم التي يسند إليها الدور التحليلي النقدي.

ومن جانب آخر نجد أن ناصيف نصار يربط بصورة مباشرة بين الفلسفة العلمية والإيديولوجية العلمية، مما جعله يحلل الدور الإيديولوجي في كل من العلم والفلسفة معاً، إذ إن «الإيديولوجية العلمية تقوم على موقف إيجابي من العلم. فهي ليست جزءاً مكوناً من آلية إنتاج المعرفة العلمية نفسها، وإنما هي جزء من الشروط الثقافية الاجتماعية المتحكمة بإنتاج العلم واستعماله. إنها كإيديولوجية تتصف بالخصائص العامة للفكر الإيديولوجي: كما أن الفلسفة العلمية تتصف بالخصائص العامة للفكر الفلسفي. وكما أن التأريخ للعلم يتصف بالخصائص العامة للعلم التاريخي»[٢]. إن كلام ناصيف نصار في هذين النصين يستدعي وقفة، ويتطلب تحليلاً. وما يريد أن يقوله في النص الأول يتناقض إلى حد كبير مع ما يقرره في النص الثاني.

أما النص الأول فإن وجهة نظر ناصيف نصار تؤدي إلى التطابق التام بين ثلاثة تصورات هي: فلسفة العلم، وفلسفة المعرفة العلمية، والفلسفة العلمية، وهو ما يبدو من قوله: «أن فلسفة العلم، أي فلسفة المعرفة العلمية، وتسمى في بعض المدارس الفلسفة العلمية». وأما النص الثاني فإن ناصيف نصار يقرر فيه صراحة «أن الفلسفة العلمية تتصف بالخصائص العامة للفكر الفلسفي». من الواضح أن ناصيف

نصار لم يميز بين المصطلحات التي استخدمها في النص الأول وهو بهذا يقرر أنها مترادفة، أو متطابقة، أو أنها تعبر عن شيء واحد، وتلك وجهة نظر غريبة إلى حد ما. إن فلسفة العلم تتمثل في تحليل الأفكار الأساسية في العلوم المختلفة، أي ثوابتها، واستخراج ما تنطوي عليه هذه العلوم من مبادىء وتقويم كل ذلك بصورة نقدية تستبقي الضروري وتستبعد ما لا ضرورة له. على حين أن فلسفة المعرفة العلمية تتمثل في الأفكار والمشكلات التي يركز المفكر على دراستها داخل إطار المعرفة الإبستمولوجية لأي علم من العلوم، أو لطائفة معينة من العلوم. وهذا بطبيعة الحال يختلف عن تصور الفلسفة العلمية الذي نحن بصدد مناقشته، والذي يدل على فرقة، أو طائفة من المفكرين الذين هجروا الفلسفة الحقة واتجهوا إلى العلم يحللون ألفاظه فسقطوا في هوة سحيقة بعد أن اعتقدوا أن موقفهم يمكن أن يحل مشكلات الفكر والعلم. وهنا يبدو التناقض في صورة خفية أيضاً. إذ كيف يمكن أن تكون الفلسفة «علمية» على ما يرى ناصيف نصار وفي نفس الوقت تتصف بالخصائص العامة للفكر الفلسفي؟ هل يمكن للعلم أن يتصف بخصائص الفلسفة؟ إن هذا التناقض يشير بلا شك إلى أن ناصيف نصار اعتقد أن الفلسفة العلمية لون من ألوان الفلسفة، أو هي قسم من أقسامها، وهذا يصطدم برأي أصحابها ومؤسسيها أمثال رشنباخ وكارناب وغيرهم، الذين يرفضون وصفهم بالفلاسفة، ويرفضون أن يندرج حديثهم تحت مقولة الفلسفة، ومع أن هؤلاء أوسعوا الفلسفة نقداً إلا أنه استبان لنا أنهم لم يفلحوا في تأسيس أفكارهم على غير الفلسفة.

الفلسفة بين العلمية واللا علمية:

وبنفس القدر الذي يقبل به ناصيف نصار مصطلح الفلسفة

العلمية؛ يعبر «خليل أحمد خليل» عن قبوله للمصطل ـي أكثر ، موضع من كتاباته، وهو يذهب في مؤلفه «مستقبل الفلـ العربية» إلى التساؤل: هل هناك فلسفة علوم متميزة عن العلوم ذاتها؟ ـن هناك علم للعلوم كما طمحت الفلسفة القديمة؟

يرى «خليل» أن الإجابة على هذا السؤال تتطلب من المفكر أن يقوم بواجبه كمؤرخ فلسفي، وفي هذه الحالة يضطلع بثلاث واجبات هي: الواجب الأول أن يصف المذاهب الفلسفية بوصفها ظواهر اعتقادية (إيديولوجية) في عصرها، وهكذا تكون الموضوعية المتوخاة منسوبة إلينا نحن في القرن العشرين. وأما الواجب الثاني فيتمثل في ضرورة أن يفهم المؤرخ الفلسفي الفلاسفة من زاوية أولئك الذين آمنوا بحقيقتهم الدائمة بمعزل عن عصرهم وعن عصرنا. وأما الواجب الثالث فهـ التروي في الحكم على الفلسفات من وجهة نظرنا نحن، ومثال ذلك أن الفلسفة والعلم كانا شيئاً متداخلاً، متماسكاً إلى حد التوحد في المرحلة التاريخية الخاصة بالفلسفة العربية الوسيطة، ولكن العلم الحديث ولد في القرن السابع عشر مستقلاً عن الدين والفلسفة معاً[٣]. ولمعرفة ما إذا كانت الفلسفة هي علم العلوم، لا بد من استقصاء مسيرة العقل البشري ذاته. إذ إن «الفلسفة، علم العلوم، هي علمية بوجه وغير علمية بوجه آخر. فكيف تعامل العرب مع علمية الفلسفة؟ وماذا بقي من فلسفة العلم؟»[٤]. لقد حاول «خليل» أن يتتبع المسألة في صبر وأناة موضحاً علاقة الفلسفة بالعلوم في إطار النظرة العربية.

وقام «خليل» أيضاً بترجمة كتاب «مداخل الفلسفة المعاصرة»، وهو مجموعة من المقالات التي دونها بعض الكتاب الفرنسيين عن

فلسفة هيجل، والأفكار السياسية، والتحليل النفسي، وعلم العلم، والوجوديات، والبنيوية، والفكر التقني. ويذكر في تقديمه لهذه المقالات: «وهذه الدراسات تشكل خلاصات علمية دقيقة للفلسفة العالمية المعاصرة»[٥]، ذلك لأنها تتناول موضوعات متعددة من جانب، كما «أنها تشكل (مداخل) إلى الفلسفة العلمية والعالمية المعاصرة، فهي كتاب فلسفي قوامه عرض الفلسفة الحديثة والمعاصرة عرضاً نقدياً تقويمياً، بقدر ما هي كتابة لتاريخ الفلسفة»[٦].

لا شك إذن أن «خليل أحمد خليل» يقبل بصورة نهائية مصطلح الفلسفة العلمية، ويرى أن هذا المصطلح لا بد من العمل على تدعيمه. ويكشف عن هذا أن النصوص التي عمد إلى ترجمتها وجد أنها تمثل خلاصة الفلسفة المعاصرة، وهي على الرغم من اعتبارها «مداخل» للفلسفة المعاصرة؛ إلا أنها منتقاة لتعكس الوجه العلمي للفلسفة المعاصرة التي يعتقد أنها «علمية» بوجه، وغير علمية بوجه آخر. ولم يوضح لنا «خليل» الوجه غير العلمي للفلسفة.

الفلسفة العلمية روح العصر:

ويعدّ «أحمد ماضي» من أهم المشتغلين بالفلسفة في الوطن العربي، وقد ولع بالوضعية المنطقية وأفكارها وآرائها التي أصبحت بالنسبة له «روح العصر» عندنا، وهذا ما جعله يرفعها إلى مرتبة القدسية، رغم ما وجهه وما كشف عنه من نصوص لكتاب ينقدون الوضعية المنطقية. وفي مقالته عن «الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر العربي المعاصر» التي كانت ضمن أعمال المؤتمر الفلسفي الأول الذي عقد في عمان عام ١٩٨٣، يصف لنا «أحمد ماضي» أحد أهم الأسباب التي دفعت المفكرين إلى الوضعية المنطقية بقوله: «العل

الذي أدى إلى الاهتمام بالوضعية هو تصور بعض المشتغلين بالفلسفة في عالمنا، أنها أقرب الفلسفات إلى العلم الذي يمثل روح العصر، أو أنها فلسفة العلم أو فلسفة علمية أو ذات نزعة علمية»[٧]. وهنا يكون «أحمد ماضي» قد شخص لنا سبب الاتجاه صوب الوضعية عندنا في العالم العربي، إنه «علميتها»، وهو ما كشف عنه في نص تال يقرر فيه «وهكذا تبيّن لنا أن أهم دافع لاهتمام بعض المشتغلين بالفلسفة الوضعية المحدثة من جهة، وتأثر البعض الآخر بها من جهة أخرى، هو (علميتها)»[٨].

يكشف لنا تحليل النصين السابقين أن «أحمد ماضي» يرى أن الفلسفة الوضعية المنطقية هي ذاتها فلسفة العلم وهي أيضاً فلسفة علمية، أو ذات نزعة علمية، وكأنه بهذا يوحد بين كل هذه المصطلحات ويرى أن معناها، حتى عند الكتاب العرب، واحد، وهذا يفترض ضمناً أن ذات المعنى قائم في الفكر الغربي، وتلك مسألة تدعو للدهشة والاستغراب، فقد شهد الغرب المعاصر فلسفات ذات نزعة علمية مثل فلسفة برتراند رسّل في كتاباته المختلفة وفلسفة الفرد نورث هوايتهد في تحليلاته وفلسفة صمويل الكسندر، وغيرها من الفلسفات الأخرى، ومع ذلك لا واحد من كل هذه الفلسفات ذات النزعة العلمية يقبل أن يندرج تحت تصور الوضعية المنطقية. وكذلك شهد الغرب المعاصر أيضاً فلسفات للعلوم مثل فلسفة كارل بوبر إن في «منطق الكشف العلمي» أو في «المعرفة الموضوعية» أو «تخمينات وتفنيدات»، ومثل فلسفة بول فيرابند في «ضد المنهج» أو امري لاكاتوش في «برامج الأبحاث العلمية» ومع هذا لا نجد من بين الأفكار والتصورات الفلسفية المطروحة عند هؤلاء الكتاب حول فلسفة العلم ما يشير إلى أن

اتجاهاتهم تندرج تحت تصور الوضعية، أو تطابق بين فلسفة العلم والوضيعة المنطقية.

إن الخلط الذي أسسه «أحمد ماضي» بين حدود التصورات الثلاثة التي أشار إلى الترادف بينها يقصد من ورائه إضفاء مسحة من القدسية على الوضعية المنطقية حين نربط بينها وبين تصور العلم، أو حين نصفها بأنها فلسفة علمية، إذ من ذا الذي يمكنه أن ينتقص من شأن العلم الذي لا يمكن إنكار أثره وتأثيره في حياتنا. وربما كان لنا أن نلتمس شيئاً آخر في تصور «أحمد ماضي» ككل، إذ إن مقالته تتبعت بإخلاص نادر تحليل الموقف حول الوضعية في الكتابات العربية وجعلت الحوار النقدي يدور بين المواقف ذاتها، دون أن يزودنا هو بفكرة عن النقد حول ما أودع مقالته من نصوص، ولو فعل، وما كان يقدر، لسريان الوضعية في دمه، لتبيّن على الفور الخطر الداهم الكامن وراء التصور ذاته، وما ذهب إلى حد تقرير الترادف بين المصطلحات الثلاثة التي استخدمها. ومع هذا يقبل «أحمد ماضي» بصورة قوية مصطلح «الفلسفة العلمية» ويتعامل معه بدون حساسية.

الفلسفة العلمية وتحليل العبارات العلمية:

ويندرج ما كتبه «عبد الله العمر» عن الفلسفة العلمية، تحت هذه الطائفة التي قبلت المصطلح دون تحليله. ولا شك أن «عبد الله العمر» من بين الكتاب الذين قدموا تحليلاً طيباً لفلسفة الوضعية المنطقية عند زكي نجيب محمود في بحثه الممتاز بعنوان «اللغة وفلسفة العلم عند د. زكي نجيب محمود» الذي صدر في الكتاب التذكاري الذي خصصته جامعة الكويت تكريماً للدكتور زكي نجيب محمود. وتشتمل أفكاره

التي قدمها في بحثه على العديد من الجوانب التي هدف من ورائها كشف أهمية أفكار زكي نجيب محمود وعلميتها.

يؤكد «عبد الله العمر» أن الفلسفة العلمية عند زكي نجيب محمود «مهمتها إرجاع طابع العصر الذي نعيش فيه - وهو عصر العلم - إلى مبادىء عامة ينطوي عليها، وهي إذ تفعل ذلك إنما تخرج إلى العيان ما كان متضمناً وتفصح عما كان في الأصل خافياً. أما وسيلتها في ذلك فهي التحليل - تحليل العبارات العلمية بقصد إظهار ما خفي فيها من مبادىء عامة»(٩). هذا المعنى يحصر مهمة الفيلسوف في هذا العصر في عبارات اللغة فحسب، وجوهر هذا الاهتمام ينصب في نهاية الأمر على الرمز ودلالته، وهذا يُعد في رأي زكي نجيب محمود، كما يرى عبد الله العمر، «أكبر دليل على سعي الفلسفة العلمية إلى مسايرة العصر - عصر العلم في رصانة عباراته ودقة مصطلحاته ومعاني رموزه»(١٠). ونسي «عبد الله العمر» أن هذا الاتجاه الذي استشرى في أوروبا انقلبت موازينه قبل عام ١٩٤٠، وكشف رواده الأول عن تخليهم وتحولهم عنه، إذ هو ليس فلسفة أو لغة.

وتنتمي وجهة نظر عبد الله العمر إلى ذلك الفريق الذي يرى في فلسفة زكي نجيب محمود كل شيء، هي فلسفة علمية، وهي فلسفة العلم الحقة، وهي فلسفة اللغة وتحليلها، وغيرها من الأوصاف والأسماء والاتجاهات الفلسفية التي يمكن أن نخلعها على الوضعية المنطقية عند رائدها في العالم العربي. ولم يُبد عبد الله العمر أية محاولة لنقد تصور الفلسفة العلمية أو تحليله، مما يدل على قبوله للمصطلح. وإن دلَّ هذا على شيء فإنما يدل على مدى التأثر الفكري بكل ما كتبه زكي نجيب محمود من غير إعمال للنقد والتحليل.

هوامش الفصل الرابع

(١) ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الايديولوجية، ص ١٨ .
(٢) المرجع السابق، ص ١٨ ـ ١٩ .
(٣) خليل أحمد خليل، مستقبل الفلسفة العربية، ص ٧٤.
(٤) المرجع السابق، ص ٧٥.
(٥) خليل أحمد خليل (مترجم)، مداخل الفلسفة المعاصرة، ص ٥ .
(٦) المرجع السابق، ص ٥ .
(٧) أحمد ماضي، «الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر العربي المعاصر»، ص ١٧٤ .
(٨) المرجع السابق، ص ١٧٥ .
(٩) عبد الله العمر، «اللغة وفلسفة العلم عند زكي نجيب محمود»، ص ١٢٢ .
(١٠) المرجع السابق، ص ١٢٦ .

الفصل الخامس

الفلسفة العنمية

من أسطورية العقل العربي إلى

استغراب الفكر العلمي

- نشأة الفلسفة العلمية والحملة على العقل العربي (رؤية فؤاد زكريا).
- دعوة لاستغراب الفكر العلمي العربي (حسن حنفي ومقدمة في علم الاستغراب).

نشأة الفلسفة العلمية والحملة على العقل العربي:

يتوقف القارىء كثيراً عند بعض ما كتب فؤاد زكريا الذي حرص على نقد ألوان كثيرة من الفكر، حرصه على نقل ألوان من الفكر العالمي مترجمة إلى اللغة العربية. لقد ترجم فؤاد زكريا كتاب «نشأة الفلسفة العلمية» لمؤلفه هانز رشنباخ في فترة حافلة بالتطورات العلمية والفكرية المتلاحقة في الوطن العربي، وجاءت المقدمة التي دونها ليقدم بها هذا الكتاب إلى اللغة العربية قصيرة إلى حد ما، لا تلقي الضوء بصورة كافية شافية على محتوى الكتاب ذاته، بل لا تمس عنوان الكتاب الذي نص صراحة على «الفلسفة العلمية»، مما يعني أن فؤاد زكريا يوافق ضمناً على استخدام المصطلح بكل تداعياته، خاصة أنه لم يضعه موضع الاستفهام. فهل يا ترى لم يتنبه فؤاد زكريا إلى هذا المصطلح وجوانبه المختلفة؟ أم أنه يوافق على موقف صاحب «نشأة الفلسفة العلمية» وتصويره لهذا اللون من ألوان النشاط الفكري؟

لا شك أن الإجابة على السؤال الأول يتوجها النفي، إذ إن فؤاد زكريا ذهب إلى أبعد مما يذهب هانز رشنباخ، حتى في عنوان الكتاب؛ ويدل على ذلك أنه يتصور إمكانية قيام فلسفات علمية متعددة الاتجاهات، لا فلسفة علمية واحدة، وهو ما يبدو من قوله «إن الحملة على التفكير الميتافيزيقي سمة مشتركة واضحة بين هذا الكتاب وبين

الخصوم العلميين للوضعية المنطقية. وسوف يتضح للقارئ أن مؤلف هذا الكتاب قد كرس جزءاً كبيراً منه لبيان الأخطار الناجمة عن الاستخدام الخالص للعقل، والاعتقاد بأن في استطاعة الذهن البشري أن يستخلص من ذاته، ودون الرجوع إلى المصادر الفعلية للمعرفة، علماً كاملاً بالكون وبالإنسان. وهذا اتجاه لا أظن أن أية فلسفة علمية تنكره»[1].

إن هذا النص الذي قدمه فؤاد زكريا يدل بصورة واضحة على قبوله لمصطلح «الفلسفة العلمية»، بل نصه على إمكانية وجود فلسفات علمية متعددة الاتجاهات، في قوله: «أية فلسفة علمية». لكن الخطورة الحقة أن فؤاد زكريا يحشر العلميين في زمرة الوضعيين، وهو ما يبدو من قوله «الحملة على التفكير الميتافيزيقي سمة مشتركة واضحة بين هذا الكتاب وبين الخصوم العلميين للوضعية المنطقية».

إن العلميين الذين قصدهم في هذا النص هم العلماء الذين ينتجون النظريات العلمية، ويعرفون طابع هذا الإنتاج، ممالم تفهمه الوضعية المنطقية، وهؤلاء لا ينفرون من الميتافيزيقا كما يفعل أدعياء العلم من الوضعيين، وإنما هم يعرفون للميتافيزيقا دورها الحقيقي. وقد سبق أن فند «كارل بوبر» مقولة الوضعية في هذا الصدد، وكشف عن ضحالتها وخبث تصوراتها التي لم تفصح عنها، وهو مما انطوت عليه مقدمة الطبعة الإنجليزية لكتاب «منطق الكشف العلمي»، إذ نجد كارل بوبر في مقدمته يؤكد أن دعاة الوضعية، وفي زمرتهم فلاسفة التحليل اللغوي أيضاً، ليسوا على صواب في موقفهم من الميتافيزيقا، بل إن العلم والعلماء يرفضون هذا الموقف. يقول كارل بوبر: «ويبدو لي

أيضاً من المخالفة أن الفلاسفة الذين يفتخرون بالتخصص في دراسة اللغة العادية يعتقدون أنهم يعرفون ما فيه الكفاية عن الكوزمولوجيا ليتيقنوا أنها من حيث الماهية مختلفة عن الفلسفة، لأن الفلسفة لا يمكنها أن تقوم على أي أساس للكوزمولوجيا. وفي الحقيقة هم على خطأ، لأنه من الحقائق المسلم بها أن الأفكار الميتافيزيقية البحتة - ومن ثم الأفكار الفلسفية - ذات أهمية قصوى للكوزمولوجيا، فمن طاليس إلى أينشتين، ومن الذرية القديمة إلى تأملات ديكارت عن المادة، ومن تأملات جلبرت ونيوتن وليبنتز وبسكوفيك عن القوى إلى تأملات فاراداي وأينشتين عن مجالات القوى، أضاءت الأفكار الميتافيزيقية معالم الطريق»[٢].

أمر آخر ينبغي تقريره هنا بوضوح وهو الصلة بين ما دونه هانز رشنباخ بعنوان «نشأة الفلسفة العلمية» وما كتبه فؤاد زكريا بعنوان «التفكير العلمي». هل هناك صلة بين العملين أم لا؟ لا شك أن جوانب كثيرة في العمل الأول انعكست على طبيعة كتاب «التفكير العلمي»، وهو ما سوف نتبينه في موضع آخر حين نتحدث عن النقد؛ إلا أنه من الواضح أن رشنباخ صبّ تحليلاته على «إنتاج» العالم، وبيان خاصيته النسقية؛ على حين أن فؤاد زكريا جعل «عقل» العالم هدفه الأول، وأضفى على طبيعة عقل العالم الغربي مسحة أسطورية، المنهج سبيلها والنقد رائدها، والضمير زينتها؛ على حين أن عقل العالم العربي لم ينضج بعد، ولا يقتدي بالمنهج، ومن ثم فلا ضمير نقدي له، «لأن هذا الضمير لم يتبلور بعد بالقدر الكافي في أوساطنا العلمية»!؟[٣]. لقد أراد الكاتب من هذا التقرير أن يلغي عقلنا، ويجعلنا من أقصى الأرض

إلى أقصاها توابع تدور في فلك العقل الغربي. وما أقسى ما يضمره هذا الكاتب صاحب القلم، لعقلنا. ألا يندرج ضمير الكاتب في هذه الحالة تحت مقولة الضمير الجمعي؟ أم أنه مستثنى من ذلك؟

كنا نتوقع أن يزودنا فؤاد زكريا بتحليلات واضحة المعالم لمصطلح «الفلسفة العلمية»، لكننا لم نعثر على ضالتنا.

دعوة لاستغراب الفكر العلمي العربي:

وعلى صعيد آخر نجد أن حسن حنفي الذي عرف بتحليله للموضوعات التي يتناولها وللأفكار التي يعرضها، لا يزودنا بتحليل كاف لمصطلح «الفلسفة العلمية» بل لا يكاد يستغربه. وقد عرف حسن حنفي بتوجهاته الفكرية لمناقشة الأفكار بصورة نقدية، بحيث يدلي برأيه في كل ما يعرض أمامه من فكر. ولا ينبغي أن نستكثر هذا على المفكر الذي يعيش قضايا أمته. ولكن هل فعل هذا حسن حنفي مع مصطلح «الفلسفة العلمية»؟

لا شك أن كتاب «مقدمة في علم الاستغراب» يعدّ من أحدث إصدارات حسن حنفي، وفيه مس برفق مصطلح «الفلسفة العلمية» في ثنايا استعراضه لفلسفة العلوم في الغرب وكيفية ظهورها وتشكلها في الوعي الأوروبي، إذ نجده يذكر في هامش علق به على هانز رشنباخ وإسهاماته العلمية حيث يقول: «وفي العشرينات كان أحد المنظمين لجمعية الفلسفة العلمية في برلين التي كونت أساس الوضعية المنطقية في ندوة فيينا»[٤]. ثم يذكر مؤلفات رشنباخ ومن بينها كتاب «نشأة الفلسفة العلمية». ولم يعلق «حسن حنفي» على مصطلح الفلسفة العلمية، بل اعتبره هو الأساس في ظهور «الوضعية المنطقية» أيضاً

مصطلحاً، مثلما جعل جمعية الفلسفة العلمية الجذر الرئيسي لمدرسة الوضعية المنطقية!.

الواقع أن سكوت «حسن حنفي» عن نقد المصطلح، وتحليل جوانبه المختلفة يعني أنه لا يجد غضاضة في استخدام المصطلح وسكه رسمياً، بل وتدشينه فلسفة داخل الفلسفة، وهو على أحسن الفروض يقبله في دائرة الحديث عن الوضعية المنطقية. وتلك المسألة وإن كانت تثير دهشتنا إلا أن لها مبرراتها في بعض الأوساط الفكرية في عالمنا العربي، لكننا نريد الآن أن نوضح ما التبس من أمر عند حسن حنفي فيما يتعلق بالفلسفة العلمية والوضعية المنطقية.

لا شك أن «حسن حنفي» يشير في النص السابق إلى أنه يرجع نشأة الوضعية المنطقية وحلقة فيينا إلى هانز رشنباخ، وتلك مسألة تفتقر إلى الصحة التاريخية. فالوضعية بصفة عامة بدأت تنتشر في أوروبا بعد أن أعلن أوجست كونت مذهبه الوضعي Positivism في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وحاول تنبيه العلماء إلى التطور الذي يحدث في مسار العلم حين ينتقل التفكير من المرحلة اللاهوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية ثم أخيراً إلى المرحلة الوضعية التي قصد بها المرحلة العلمية. وحين أطلق أوجست كونت بذور هذا التيار الفكري إنما أراد أن يعبر بفلسفته الوضعية عن اتجاه فلسفي يهدف إلى تحرير العلم من ربقة الفلسفة، أو الميتافيزيقا وتأملاتها. وقد اعترف أوجست كونت في متن آرائه التي أودعها مؤلفه «دروس في الفلسفة الوضعية» أن أي نظرية علمية تدعي أن بإمكانها معرفة حقيقة الظاهرة تصبح قولاً ميتافيزيقياً ينبغي رفضه تماماً، لأن العلم لا يبحث في ماهية الأشياء، وإنما يكتفي

بالوقوف عند حد الوصف الخارجي للظاهرة. فما يهم العالم حقيقة هو كيفية حدوث الظاهرة. وفي هذا الإطار تصبح مسألة كيف حدثت الظاهرة متعلقة بالتفسير الذي ينبغي أن يقف عند حدود الوصف، على اعتبار أن الوصف ينصب على معطيات الخبرة، وهذا الوصف ينبغي أن يتم في أقل عدد ممكن من العلاقات المتشابهة والمطردة، حتى يتمكن العالم من معرفة القوانين الخاصة بالظواهر والتي عن طريقها نتوصل إلى التنبوء بخط سير الظاهرة في المستقبل.

ومع أن أوجست كونت حاول أن يقدم تحليلاً لقانون الحالات الثلاث الذي وضعه؛ إلا أنه يفهم من الحالات الثلاث أنها حالات تاريخية مر بها الوعي الإنساني، وأنها ليست مما يمكن ملاحظته في إطار القانون بالمعنى العلمي.

وقد انتقل الفهم الكونتي لمجموعة بارزة من العلماء في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من أمثال أرنست ماخ وهيرتز وبو انكاريه وغيرهم، ممن فهموا الوضعية بالمعنى العلمي، واستفادوا من تحليلات أسلافهم أمثال هيوم وكانط وكونت. وشكل هؤلاء حلقة الوضعية التي تميزت بطابعها العلمي، وربما كان أرنست ماخ العالم الفيزيائي النمساوي الذي ولد في مورادي بتشيكوسلوفكيا عام ١٨٣٨ وأسهم إسهامات رائدة في الميكانيكا والكهرباء والصوتيات والبصريات والهيدروديناميكا والديناميكا الحرارة، والأبحاث السيكولوجية وتقلد كرسي الاستاذية للرياضيات في فيينا عام ١٨٦٤، ربما كان من أهم مؤسسي الاتجاه الوضعي في فيينا . فقد أراد تأسيس الأرضية الصلبة للعلم على كاهل الخبرة، وذهب إلى ضرورة تطهير العلم من

الميتافيزيقا، فالتغيرات الميتافيزيقية كما يرى أفسدت العلم وقضت على موضوعيته، ولذا يجب استبعادها من سياق المعرفة العلمية، لأن مثل هذا الاستبعاد يجعل العلماء يحتكمون للظواهر المحسوسة فحسب، كما تبدو في واقع الخبرة، الأمر الذي يمكنهم من التوصل إلى نظرية علمية دقيقة تزودنا بالقدرة على التنبوء. وقد سجل لنا أرنست ماخ نظرية في طبيعة المعرفة العلمية وفلسفة العلم التي اتخذت منطلقاً للأبحاث الحديثة.

وكان على جامعة فيينا منذ ذلك الوقت أن تشهد ازدهاراً قوياً للمذهب التجريبي نتيجة لتعاليم أرنست ماخ، وقد استمر هذا الازدهار الذي تابعه بولتزمان، وفي عام ١٩٢٢ تصدر موريس شليك كرسي الأستاذية للعلوم الاستقرائية في الجامعة ذاتها، والتفت حوله نخبة من الأتباع لمناقشة المشكلات الفلسفية. إلا أنه يلاحظ أن المشاركين في الحلقة لم تكن لهم اهتمامات فلسفية أصلاً. على سبيل المثال شليك ذاته درس الفيزياء وكتب رسالته في الفيزياء تحت إشراف ماكس بلانك في برلين وهويحتفظ بصلات قوية مع بلانك واينشتين وهلبرت. وفي عام ١٩٢٧ نشر كتاباً بعنوان (الزمان والمكان في الفيزياء المعاصرة). وفي العام التالي نشر كتاباً آخر بعنوان (النظرية العامة للمعرفة) حيث اهتم فيه بنظرية المعرفة. وفي هذا المؤلف سبق الأفكار الفلسفية التي ور دت بعد ذلك في دائرة فيينا.

كذلك يعتبر وايزمان وكارناب من أنشط أعضاء الجماعة، وكلاهما تعلم تعليماً رياضياً في بداية الأمر. أما هانز هان وكارل مينجر وكورت جودل، فهم في الأصل علماء رياضيات، على حين أن نيراث

عالم سوسيولوجي، وفيكتور كرافت مؤرخ، وفليكس كوفمان رجل قانون، وفيليب فرانك كان أستاذاً للفيزياء بجامعة براغ.

ولا شك أن التجانس بين أعضاء الجماعة يرجع إلى حيويتهم ونشاطهم، وإلى وجود اهتمام مشترك بينهم وهو الاهتمام بالمنهج مدخلاً أساسياً. ولكن الذي أرادته هذه الجماعة يتمثل في محاولتهم تأسيس فلسفة علمية. فلسفة تجعل من الفلسفة التي يريدونها علماً عن طريق ممارسة التحليل المنطقي. وقد عرفت هذه الجماعة في الأوساط العلمية والفلسفية بدائرة فيينا، أو حلقة فيينا، وأطلق على الفلسفة التي يتبناها أعضاء هذه الحلقة مصطلح «المذهب التجريبي»، وفي كتابات أخرى «التجريبية المنطقية»، إلا أن المصطلح الذي لقي رواجاً هو الوضعية المنطقية.

ومع أن التأثير المباشر على فلسفة دائرة فيينا جاء من خلال كتابات هيوم ومل وارنست ماخ، وأفكار المنهج العلمي عند بوانكاريه ودوهيم واينشتين، والطريقة الاكسيوماتيكية عند بيانو وهلبرت، والمنطق الرياضي عند فريجة وشرودر ورسّل وهوايتهد؛ إلا أن التأثير الأكبر والخطير جاء من رسالة فتجنشتين «رسالة منطقية فلسفية» التي دونت عام ١٩٢١ وترجمت إلى الإنجليزية عام ١٩٢٢، والتي تعرض فلسفة الذرية المنطقية وتقوم في الوقت نفسه على مجموعة من الأفكار الجديدة والأصيلة على ما اتضح لأعضاء الجماعة. وقد نظر شليك إلى مفهوم الفلسفة الذي عرضته الرسالة على أنه نقطة تحول هامة في تاريخ الفلسفة.

وفي عام ١٩٢٩ أصدرت دائرة فيينا مؤلفاً بعنوان (حلقة فيينا:

تصورها العلمي للعالم) وفي هذا المؤلف أعلنت الجماعة عن أهدافها ومنهجها. لقد تمثل الهدف الرئيسي لدائرة فيينا في توحيد العلوم الجزئية، وتوحيد معارف الإنسان. أما استخدام التحليل المنطقي عند أعضاء دائرة فيينا، فقد تم بصورتين: (أ) صورة سلبية حيث من أدق أهداف دائرة فيينا استبعاد القضايا الميتافيزيقية من العلوم الطبيعية والرياضيات والمعرفة الإنسانية بوجه عام. (ب) بصورة إيجابية لتوضيح تصورات العلوم ومناهجها، وبيان كيف أن المعرفة الإنسانية ككل صدرت عن معطيات الخبرة (وهذا هو أثر هيوم الرئيسي). وأول محاولة جرت لتنفيذ الصورة الإيجابية هي تلك التي أقدم عليها رودلف كارناب في كتاب (التركيب المنطقي للعالم) الذي صدر في عام ١٩٢٨.

وبعد ذلك بوقت قصير عرفت دائرة فيينا باسم حركة الوضعية المنطقية، وانتشرت بصورة سريعة، فتكونت لها حلقة سمنار في برلين انضم إليها هانز رشنباخ، وريتشارد فون ميزس، وكورت جرينج، ثم كارل هيمبل. ثم صدرت في أعقاب ذلك مجلة المعرفة التي تجمع أبحاث الوضعية المنطقية تحت عنوان Erkenntnis كما صدرت لهم مجموعة من المقالات الصغيرة جمعت تحت عنوان «العلم الموحد» unified science ومجموعة من الكتابات تحمل العنوان «كتابات تتعلق بالتصور العلمي للعالم» وذلك في عام ١٩٣٠، ثم أصدر كارناب مؤلفه «الاعراب المنطقي للغة» عام ١٩٣٤.

وعقدت جماعة الوضعية المنطقية في صورتها الأولى والمتأخرة عدة مؤتمرات في براغ، وكنجزبرج وكوبنهاجن وباريس وكيمبردج، ثم عقدت مؤتمراً في جامعة هارفارد ١٩٣٩، وتوسعت الحلقة فأصبح لها

أتباع في بولندا وهولندا واسكندنافيا. أما في انجلترا فمد مثل الحلقة الفرد جولز أير الذي أصدر مؤلف «اللغة والصدق والمنطق» عام ١٩٣٦. وفي الولايات المتحدة الأمريكية تعاطف مع الحركة وانضم إليها أرنست نيجل وتشارلز موريس. وحمل زكي نجيب محمود أفكار الوضعية المنطقية إلى العالم العربي.

وانفرد عقد دائرة فيينا بعد أن اشتهرت حركة الوضعية المنطقية بوصفها حركة عالمية. ففي عام ١٩٣٠ أصبح كارناب أستاذاً بجامعة براغ بالإضافة إلى زميله فيليب فرانك ورحل هربرت إلى الولايات المتحدة، ومات هانز هان عام ١٩٣٤، وقتل شليك على يد أحد تلامذته عام ١٩٣٦. وحظرت السلطات النازية في عام ١٩٣٨ نشاط الحلقة، فرحل نيراث إلى هولندا واتجه وايزمان إلى انجلترا، وكارناب ومنجر وجودل إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وفيما بعد ذلك أخذ كل عضو من أعضاء الجماعة يعمل بمفرده. وكان الهجوم الذي وجهه كارل بوبر إلى الوضعية المنطقية في مؤلفه «منطق الكشف العلمي» ١٩٣٥ من أهم أسباب تفكك الجماعة فكرياً[٥].

تلك هي حقيقة الصلة بين الوضعية المنطقية وفريق العلماء الذي ظهروا في نهاية القرن التاسع عشر، وكذا حقيقة صلة رشنباخ بالوضعية المنطقية التي انضم إليها، ولم يكن أصلاً في تأسيسها.

لكن إذا كان حسن حنفي لم يجد ضرورة في إلقاء الضوء على هذا الجانب، ولم تشمل تحليلاته مصطلح الفلسفة العلمية، فإن هذا يدفعنا إلى التساؤل لماذا؟ هل ثمة مبررات أدت إلى هذا الموقف؟ أو على أحسن تقدير لماذا سكت فؤاد زكريا وحسن حنفي[٦] معاً عن

تحليل هذا المصطلح الهام؟

لا شك أن مصطلح «الفلسفة العلمية» من المصطلحات التي ميزت فكر الوضعية المنطقية منذ بداية الربع الأول من هذا القرن. وكان إنكار الميتافيزيقا هو المنطلق الأول للوضعية المنطقية في مسيرتها نحو «الفلسفة العلمية»، وقد تبيّن كارل بوبر فساد موقف الوضعية ككل في هذا الجانب حين تناول نظرية العلم وفقاً للوضعية المنطقية، وحين حلل مشكلة الاستقراء(٧). حيث وجد كارل بوبر أن العلم لا يتقدم من خلال الاستقراء، وإنما من خلال محاولة تكذيب القضايا الكلية، وهذا يدعو إلى إيجاد معيار للتمييز بين العلم واللا ـ علم. فالعلم يقترح علينا أن القضايا الكلية الوصفية قد تم تكذيبها بواسطة قضايا شخصية وصفية. أما اللا علم والميتافيزيقا والعلم الكاذب فلا تقترح علينا مثل هذا التحديد. وهنا فإن بوبر يؤكد أن الميتافيزيقا ليست علماً وهذا لا يعني أنها بلا معنى، وإنما هي تسهم في انطلاق الأفكار العلمية لدى العلماء. وأما العلم الكاذب ومثاله الواضح عند كارل بوبر الماركسية والتحليل النفسي، فإنه لا يتجاوز كونه صورة ميتافيزيقية تعدنا بأن تقدم لنا قضايا كلية وصفية، لكنها لا ولن تفي بالوعد. إن هذه العلوم ترفض ـ من حيث المبدأ ـ السماح بإجراء عملية التكذيب على القضايا، وهذا ما جعل كارل بوبر يقول عن التحليل النفسي مثلاً «... لا بد أن نضع نصب أعيننا معايير الرفض ويجب أن نتفق على أن المواقف الملاحظة، إذا كانت ملاحظة فعلاً، تعني أن النظرية مرفوضة، ولكن ما نوع الاستجابات الإكلينيكية التي ترفض إرضاء المحلل إنه ليس مجرد التشخيص الجزئي، وإنما هو التحليل النفسي ذاته؟ وهل ناقشنا مثل تلك المعايير أو اتفقنا عليها بالتحليل؟(٨).

إذن قضايا الماركسية لا تسمح بإجراء عملية التكذيب عليها، والماركسية تدعي أنها فلسفة علمية تماماً مثل الوضعية المنطقية. ومن ثم تشتركان معاً في صفة العلم الكاذب التي حددها بوبر، وهي صفة تنسحب أيضاً على تيارات فلسفية أخرى. ويمكن لنا أن نتبين هذا المعنى من خلال صياغة صلاح قنصوة له الذي يرى أن «الوضعية المنطقية تضمر مقدمات لا تعلنها»[٩]، وهذه المقدمات تنحصر في أمرين «الأول سلبي، وهو إنكارهم لمشروعية البحث الفلسفي في مجال الميتافيزيقا والقيم، والثاني إيجابي، وهو التفرغ لعمليات التحليل المنطقي لمنتجات الفكر الإنساني»[١٠]. ولكن ليت الأمر يقتصر على هذا، وإنما هذا الاتجاه نجده لدى الماركسية أيضاً التي تدعي أنها فلسفة علمية، يختلط فيها المنهج بالعلم والأيديولوجيا «دون تفرقة أو تمييز، ولكن بعد أن يوصف ذلك جميعاً بالعلمية. وتصبح الفلسفة بوصفها وحدة للمعرفة أو علماً لأعم القوانين، السند والمحك والشرط معاً لصحة المعارف العلمية»[١١].

ترى هل فرض الالتزام بموقف مسبق إذن السكوت عن المصطلح؟ أم أن الفلسفة ينبغي لها أن تحوي بداخلها فلسفات أخرى قد لا تكون من جنسها مثل الفلسفة العلمية التي تجعل مصطلح الفلسفة اللا علمية يتداعى معها تلقائياً؟ أهو حقاً تيار اللا فلسفة يستشري في الفلسفة؟.

هوامش الفصل الخامس

(١) هانز رشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، ص ٦ ـ ٧.

(٢) كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة ماهر عبد القادر محمد، ص ٥٧.

(٣) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، ص ٣٠٠.

(٤) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص ٥٧٩.

(٥) راجع في ذلك:

مقدمة الطبعة العربية لكتاب: منطق الكشف العلمي، ص ١٣ ـ ١٧.

(٦) لا شك أن حسن حنفي قدم لنا رؤية غير مباشرة حول الفلسفة العلمية، في الجزء الثاني من كتابه «قضايا معاصرة: في الفكر الغربي المعاصر» والذي صدر في عام ١٩٨٢، فهو يذكر أن التيار التجريبي في الفكر الغربي الحديث كان أكثر رفضاً للتراث الفكري القديم من التيار العقلي، ذلك التراث الذي شكل العلم جزءاً منه وقتئذ. ومن ثم فإنه «لم يبق لدى الشعور الأوروبي بعد رفض النظريات المسبقة إلا التحليل المباشر للواقع بالجهد الإنساني الخالص، وإعطاء أساس نظري للواقع وعلى هذا النحو نشأ العلم، وتقدمت النظريات العلمية طبقاً للواقع المشاهد.

ومن هذا التيار نشأ الموقف الطبيعي بكل أبعاده، فنشأ الدين الطبيعي ضد الدين العقائدي، وأصبحت الطبيعة أكبر محرر للفكر من القيود والأشكال القديمة، ونودي بالعود إلى الطبيعة، في الفكر والفن والحياة، فنشأ القانون الطبيعي، والفكر الطبيعي، والفن الطبيعي، وظهر الفكر المادي على أنه هو الضمان الوحيد ضد أوهام الفكر النظري المسبق والمتاهات المثالية والموروث القديم.

وما زلنا نحن نعتبر هذا التيار إلحادياً، مادياً، قاصراً مع أن هذا الاتهام ليس له ما يبرره لدينا. فقد رفض الفكر العلمي في الغرب كل مظاهر الخرافة في القديم،

ورفض الأسرار الغيبية والمسلمات ويبدأ بالواقع نفسه، ولا خوف من العلمية فقد تكون هناك مسلمات علمية أو قد يكون البناء النظري للموروث بناء علمياً. يمكن لفكر العلمي أداء أعظم الخدمات في تطورنا الحالي الذي يحتاج إلى قوة أعظم للرفض، وإلى تحليل الألفاظ ومعرفة مضامينها النفسية والعلمية» ص ٢٨.

ويتابع حسن حنفي تصوره في حديثه عن نقد التيار التجريبي بقوله: «ولكننا في مجتمعاتنا الحالية ما زال التيار التجريبي يمكن أن يؤدي نفعاً لأن المسلمات لدينا ما زالت باقية، ولأن الواقع ما زال مطموراً تحت كم هش من المعلومات، ولأن الجزء ما زال مغموراً في الكل، والفردي مطموساً في العام. ما زال البعد الموضوعي للأشياء يغيب عنا في سبيل إثباته الذاتي. يمكننا إذن التركيز على التحليل المباشر للواقع، خاصة وأن بعض الانتقادات التي وجهت للفكر العلمي في الفلسفة المعاصرة كان الغرض منها الترويج للإيمان القديم». ص ٣٠.

هذا الكلام الذي يقدمه حسن حنفي يكشف فيه عن مشايعته للفلسفة العلمية، واعتقاده فيها، إيماناً منه بأنها سوف تحقق لنا البعد الموضوعي في معرفتنا بالأشياء. وهو يرى أن أي محاولة لوصف الفكر العلمي، الذي قصد به في هذا الموضوع الفلسفة العلمية، بالمادية إنما هي اتهام ليس له ما يبرره لديه؛ رغم أنه لم يكشف لنا لماذا لا يوجد لديه مبرر، سوى رؤيته لتوحد هذا الفكر مع الطبيعة في أوروبا، ورؤيته كل شيء أصبح يتمثل في العودة إلى الطبيعة تحت تأثير هذا التيار. وقد تناسى حسن حنفي الحقيقة التي عاشها الفكر الأوروبي ذاته المتمثلة في بحثه عن ألوان أخرى من الفكر لا تفوح منه رائحة الوضعية التي أراد حسن حنفي الترويج لمقولاتها تحت رداء فكرة الكشف عن عملية الموروث ذاته. الأمر الذي جعله يقرر بصورة تفتقد إلى المشروعية فقال: «أن بعض الانتقادات التي وجهت للفكر العلمي في الفلسفة المعاصرة كان الغرض منها الترويج للقديم». وما القديم سوى الموروث، والتراث الفكري القديم، ولبابه «الدين العقائدي»، الذي يرى أن أوروبا فطمت منه واعتنقت بدله «الدين الطبيعي».

ويكشف حسن حنفي عن رؤيته بصورة أعمق حين يتحدث عن الفلسفة متسائلاً: «هل الفلسفة تفكير على العلم، وتأمل في نتائجه وحل لمشاكله وتبنٍ لمنهجه ونظر في موضوعاته؟ وذلك في كتابه دراسات فلسفية، الذي صدر عن مكتبة الأنجلو المصرية في عام ١٩٨٧. وقد أجاب حسن حنفي عن هذا التساؤل ليكشف لنا عن حقيقة اعتقاده في الفلسفة العلمية مؤكداً «لقد ارتبطت الفلسفة دائماً بالطبيعة وهي ميدان العلم وموضوعه الأول منذ الطبيعيين الأوائل عند اليونان. بل إن العلم ذاته قد نشأ من ثنايا فلسفة الطبيعة ثم ساعد على ازدهارها بعد نشأته وكانت فلسفة الطبيعة

مادة للعلماء كما كان العلم مادة لفلاسفة الطبيعة. وازدهرت الفلسفة الطبيعية في القرن التاسع عشر بانتصار العلم إثر الاكتشافات العلمية الهائلة، واكتشاف علوم الحياة بالإضافة إلى علوم الطبيعة، وبعدها نظرية التطور وأثرها على التصور العلمي للحياة والكون، وفي هذا القرن نشأت فلسفة علمية، تختار من العلم المنهج الدقيق لا الموضوع الطبيعي فاقتصرت الفلسفة على تحليل اللغة، وتحولت إلى علم مضبوط. كما تحولت فلسفات الطبيعة إلى أطر نظرية للمذاهب الاشتراكية كما هو الحال عند ماركس وانجلز، أو إلى أسس ميتافيزيقية لفلسفات الوجود كما هو الحال عند هيدجر وبقية الطبائعيين الأوائل قبل سقراط، أو عند ميرلو بونتي وبرجسون واعتمادهما على الطبيعة البشرية من خلال علم النفس وعلوم الحياة بوجه عام.

وقد أصبح العلم الطبيعي لدينا منذ القرن الماضي، عند شبلي شميل ويعقوب صروف ونقولا حداد وولىّ الدين يكن، وفي هذا القرن عند سلامة موسى، وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا، أحد طرق النهضة وأهم شروطها نظراً لما يسود مجتمعاتنا من خرافة وأساطير ومحرمات لا يمكن الاقتراب منها. وأصبح تكوين فلسفة عد.. أحد طرق الإصلاح، إحكاماً لاستعمالنا للغة، وتوجيهاً لوعينا نحو الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية واستخداماً للعقل بطريقة تحليلية.

وبالرغم من انجازات الفلسفة الطبيعية ونجاحها في القضاء على التصورات النظرية التي لا أساس لها في العقل أو في الطبيعة وصياغة منهج تجريبي علمي دقيق استطاع القضاء على كل الأفكار الموروثة والعقائد المسبقة والأحكام المبشرة والتحيزات والأهواء، إلا أن الفلسفة فقدت استقلالها، وأصبحت تجري وراء العلم أينما ذهب، وضاع من الفلسفة روح التأمل والتساؤل، وغابت منها الخبرة والظنون والافتراضات، وتحولت إلى مذهب دجماطيقي يرفض كل تأمل يخرج عن حدود العلم ويتهمه بالخرافة والميتافيزيقا. وفي النهاية حل العلم محل الفلسفة، وأصبحت الفلسفة إحدى مراحل التفكير البشري بعد الدين وقبل العلم. ولم يعد لدى الإنسان أي مجال للتأمل النظري الخالص، إن لم يشأ العلم فعليه بالدين أو الفن يجد فيهما متعته ومبتغاه ص ٢٧٠ ـ ٢٧٢.

لقد أردت أن أنقل للقارىء هذا النص كاملاً من بين أقوال حسن حنفي، لأهميته، وعمقه، وتصويره لأبعاد الموقف أو المنهج الذي يفضله حسن حنفي، والأهمية التي نشير إليها هنا لا تعني أن موقف حسن حنفي خال من التناقض. إن حسن حنفي يريد أن يصور لنا مرة أخرى أن الفلسفة الطبيعية هي المقدمة الضرورية للفلسفة العلمية التي يعتقد أنها «تختار من العلم المنهج الدقيق»، وبعد أن جعلت غايتها تحليل اللغة «تحولت إلى علم مضبوط». ولم يتساءل حسن حنفي كيف تصبح

الفلسفة علماً مضبوطاً؟ أو كيف أن تحليل اللغة يمكن أن يحيل الفلسفة إلى علم مضبوط؟ وبطبيعة الحال كان من أبيَّن الأمور أن يتنبه حسن حنفي إلى عبارته «الفلسفة. . . علم مضبوط». كذلك لم يبين لنا في ثنايا دفاعه المجيد عن الفلسفة العلمية التي قرنها بنهضتنا كيف استخدم سلامة موسى أو زكي نجيب محمود أو فؤاد زكريا الفلسفة العلمية سلاحاً للنهضة أو «أحد طرق النهضة وأهم شروطها نظراً لما يسود مجتمعاتنا من خرافة وأساطير ومحرمات لا يمكن الاقتراب منها»، وأي أساطير وخرافات ومحرمات قضت عليها الفلسفة العلمية في مجتمعاتنا؟ لقد نقل شلبي شميل أفكار فلسفة النشوء والارتقاء، مثلما نقلت أفكار ديكارت وبيكون وهوبز وهيوم، وصيغت أفكار ومواقف فكرية تقبل أو ترفض ما نقل دون أن تحدث انقلاباً فكرياً في مجتمعاتنا. كما قدم زكي نجيب محمود الفلسفة الوضعية، وهي عنده الفلسفة العلمية، وتمسك ببقايا موقف فلسفي متداع لفظته أوروبا ووأدته قبل انقضاء ثلاثة عقود عليه، حتى مروجوه انفضوا عنه وعدلوا من مواقفهم تحت تأثير الهجمات المتلاحقة من قبل الفلاسفة والعلماء معاً في أوروبا. والسحر الذي يحدثه كلام زكي نجيب محمود في كتابيه «من زاوية فلسفية» و«تجديد الفكر العربي» ينصب أساساً على حلاوة اللغة وعذوبة سحرها ورشاقة أسلوبها، لكنك إن طرحت جانباً كل ما اعترى أسلوب الكاتب من عذوبة لوجدت أن دعوته المتكررة تلهث وراء تحليل المعنى، وفضح مضمون العبارة لإيضاحها وحسب، وقد طوع منهجه لتمجيد الغرب رغم كثرة حديثه عن الشرق «الأسطوري» و«الخرافي». وقد يجعلنا هذا نتساءل أيضاً عن الأثر الفكري الذي أحدثه فؤاد زكريا حين دون «التفكير العلمي»؟ لقد وصف فؤاد زكريا بدقة وروعة نظماً تشخيصية للفكر العلمي أضفى فيها على الغرب الحديث والمعاصر كل جلال واحترام، وبنفس القدر انتقص من الذات الجمعية للأمة. ويكفي أن نستشهد بفقرة مما يقول: «. . . الضمير النقدي، في البلاد المتقدمة، قد اكتسب حساسية ورهافة لا تقل عن الضمير القضائي، وكلاهما يصدر أحكامه عن دستور أو تشريع موضوعي: القاضي عن بنود القانون، والناقد عن المنطق السليم والمعارف العلمية المستقرة.

وفي اعتقادي أن هذه الإشارة إلى ما أسميه، بالضمير النقدي، في ميدان العلم ضرورية في عالمنا العربي على وجه التحديد، لأن هذا الضمير لم يتبلور بعد بالقدر الكافي في أوساطنا العلمية. ومن الممكن التفكير في أسباب متعددة لهذه الظاهرة، ولكن أهمها في رأيي سببان: الأول أن نهضتنا العلمية حديثة قريبة العهد، بحيث لم يصبح لدينا بعد «تراث» يجعل النقد جزءاً أساسياً من حياتنا العلمية، كما هي الحال في البلاد المتقدمة. والسبب الثاني (وهو مترابط بالأول ارتباطاً وثيقاً) هو ذلك الخلط

الذي يسود كافة جوانب حياتنا، بين ما هو خاص وما هو عام، أو بين العوامل الشخصية والعوامل الموضوعية...، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١. ومع أن فؤاد زكريا يناقش بتشخيصية نقدية الجوانب المتعددة للنقد إلا أن وظيفته لم تتجاوز التشخيص إلى وصف العلاج، فكيف يمكن للوعي أن يتشكل إن لم يقدم له المفكر نظرية مقبولة في إطار معرفي يستمد معطياته من الواقع؟ بأي معنى إذن وجد حسن حنفي أن أفكار هذه الصفوة من المفكرين، حملة لواء الفلسفة العلمية والمبشرين بها، غيرت وجه المجتمع؟ لم يطلعنا حسن حنفي على هذا الجانب الذي يبدو أنه تأثر فيه بوضوح بسحر الكلمة وعذوبتها.

(٧) ماهر عبد القادر محمد، نظرية المعرفة العلمية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥، ص ٣١ ـ ٥٣.

(٨) Popper, K. R., Conjectures and Refutation, Rutledge and Kegan Paul, London, 1963, P.38, not. 3.

(٩) صلاح قنصوة، فلسفة العلم، ص ١٩.

(١٠) المرجع السابق، ص ٢٠.

(١١) المرجع السابق، ص ٢٢.

الفصل السادس

الفلسفة العلمية من التحفظ إلى التعليق

- الرفض الصريح للفلسفة العلمية (رؤية عبد القادر بشتة).
- الفلسفة العلمية بين القبول والرفض (رؤية محمد علي أبو ريان).
- تبادل العلاقة بين العلم والفلسفة (فكرة عبد الرحمن بدوي).
- اللافلسفة مرض الفلسفة (منظور محمد ثابت الفندي).
- هل الفلسفة علم؟ (محمود زيدان وتعليق الحكم).

الرفض الصريح للفلسفة العلمية:

من المفكرين من امتاز بعقلية تحليلية جيدة، وقدرة على تتبع دقائق وجزئيات المشكلة التي يتناولها بالبحث. ومن بين هؤلاء الباحث والمفكر عبد القادر بشتة الذي ناقش بشيء من التفصيل والتحليل الدقيق موقف هانز رشنباخ من الفلسفة العلمية، وصلة كل هذا بالمفكر الفرنسي أوجست كونت، وذلك حين دون بشتة مقالته «أصول الفلسفة والعلم» التي حاول أن يعرض فيها للأبنية الإبستمولوجية والمنهجية لكل من العلم والفلسفة من خلال تتبع العلاقة بينهما، وحاول في هذا الصدد أيضاً أن يعقد بعض المقارنات بين كونت ورشنباخ لأنهما في رأيه «يجعلان من البحث العلمي في الطبيعة منطلقاً للتفكير الإبستمولوجي في اختلاف العلم مع الفلسفة في مستوى نوعية النتائج (وفي المستويات الأخرى)»[١]، فإذا كان العلم ينصب على بحث الواقع المحسوس من خلال دراسته وكشف قوانين هذا الواقع، فإن تاريخ الفلسفة يطلعنا أيضاً على أن الطبيعة ككل مثلت المحور الأساسي للتفكير الفلسفي[٢]، ومن هذا المنطلق فإن الفلسفة تتحدث عن فلسفة طبيعية موازية موضوعياً للعلم الطبيعي.

والواقع أن فكرة التشابه في الموقف على هذا النحو أوحت لفلاسفة الوضعية المنطقية ـ وعلى الأخص رشنباخ الذي دافع من أجل

«فلسفة علمية» ـ بفكرة محاولة تقليد العلم الطبيعي، وتمثل طرقه ومناهجه، ولكن من زاوية أخرى، أي من زاوية معاني النصوص العلمية، وليس من زاوية التجريب، أو حتى من حيث التعامل إبستمولوجياً مع مادة البحث، وهذا ما جعل عبد القادر بشتة يقول لنا: «والفلسفة العلمية ذاتها وهي الشغوفة بتقليد العلوم لم تبحث في الواقع المحسوس مباشرة بل في معاني النصوص العلمية، وهي لعمري طريقة غير صحيحة للبقاء في ميدان العقل والتأسيس»(٣). لقد كشفت تحليلات بشتة في هذا الصدد عن ضحالة موقف أنصار الفلسفة العلمية، وهم دعاة الوضعية المنطقية، وبينت إلى أي حد يمكن لنا أن نكتشف أن البرنامج الذي أعلنه زكي نجيب محمود في «نحو فلسفة علمية» لا يشكل فلسفة، ويختلف في جوهره عن توجهاته، لأنه اتجه إلى المعنى وتحليل الألفاظ، ولم يتناول الشيء المحسوس حسب ما أعلن في برنامجه.

على هذا الأساس وجدنا أن عبد القادر بشتة يرفض الفلسفة العلمية رفضاً قاطعاً، ويؤكد على نتيجتين هما:

النتيجة الأولى: أن الفلسفة العلمية أوحت للناس بأنها لصيقة بالتجريب وبالعلم وهذا غير صحيح، ولا يمكن للفلسفة أن تقبله، وهذا ما يتضح من قول بشتة: «وحتى الفلسفة العلمية التي تصبو إلى تقليد العلوم لم تنجح في محاكاة العلم في هذا المجال بالذات، فرشنباخ الفيلسوف العلمي لا يجرب فعلاً في (نشأة الفلسفة العلمية) ولا في (فلسفة العلم الحديث)»(٤). إذ ليس من شأن الفلسفة أن تجرب، لأن «الفلسفة بجميع أنواعها بعيدة تماماً عن التجريب الفعلي الذي نجده في

العلوم، ويمكن لها في أحسن الحالات أن تقترن بمجال الحس وأن تنظر جدواه في عملية المعرفة»[٥].

النتيجة الثانية: أن الفلسفة العلمية خرجت عن نطاق برنامجها المعلن وانخرطت في تحليل الألفاظ، ولم تقدم لنا جديداً. وهذا المعنى يبدو من قول بشتة: «والفلسفة العلمية هي في نهاية الأمر بالنسبة إلى أصحابها تساؤل حول النصوص العلمية وهي بحث متواصل عن المعاني في علاقتها مع المجال الحسي، وبهذه الصفة فإن الفلسفة العلمية لم تقطع الصلة مع الفلسفة التقليدية بل حافظت على ما هو جوهري في الفلسفة التقليدية عقلية كانت أو تجريبية»[٦]. إنه لا يمكن الادعاء بأن تحليل المعاني والألفاظ يشكل العلم وبناء هيكله الرئيسي. قد يكون تحليل الألفاظ وتحليل المعنى من بين المهمات التي ينبغي على الفيلسوف أن يتوجه إليها وهو بصدد التعامل مع البناء العلمي، لكنها ليست كل البناء، وهذا ما لم يدركه دعاة الفلسفة العلمية.

الفلسفة العلمية بين القبول والرفض:

كانت فكرة الحديث عن «الفلسفة العلمية» موضع نظر وتدقيق من جانب محمد علي أبو ريان الذي أدار نقاشاً محدوداً حول المسألة في موضعين: الأول، كتاب «الفلسفة ومباحثها» الذي صدر في طبعته الأولى عام ١٩٦٦. والثاني، كتاب «تاريخ الفكر الفلسفي: في الفلسفة الحديثة» الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٦٩.

والحق أن محمد علي أبو ريان فيلسوف بارز على ساحة الفكر العربي، له إسهاماته المتعددة في تشكل هذا الفكر ومنحنياته في فترة هامة من تاريخنا، وتعبر نظراته الفكرية عن انغماس حقيقي وفعال في

مشكلات الفكر والفلسفة.

لا شك أن الطبعة الأولى من الكتابين متقاربة العهد، وليس بينهما فاصلٌ زمنيّ كبير؛ ومن ثم فمن المتوقع أن تأتي الأفكار فيهما على درجة كبيرة من الاتساق المنطقي؛ إلا أن الملاحظة التي تشد الانتباه تتمثل في اختلاف الموقف الفكري في المؤلفين حول فكرة «الفلسفة العلمية» ذاتها.

حاول «أبو ريان» في القسم الأول من «الفلسفة ومباحثها» أن يغطي دراسة جملة موضوعات تتعلق بالفلسفة، ومن بينها صلة الفلسفة بالمجتمع، وتطور المصطلح الفلسفي، والمواقف الفلسفية المختلفة، وإصلاح الفكر، وتعريفات الفلسفة عند مختلف الفلاسفة، ومشكلات الفلسفة الرئيسية، وحدود المعرفة الفلسفية. وبعد أن استعرض كل هذه الجوانب عقب على المناقشات التي أدارها مع المذاهب الفلسفية المختلفة، وجاء تعقيبه ليلقي الضوء على رأيه حول الفلسفة العلمية حيث يقول في هذا التعقيب: «وعلى أية حال فإن الفلسفة وإن كان لها أن تضع الفروض أو المفاهيم الأولية للعلم فإنها مع هذا لا ينبغي لها أن تسبق إرهاصاتها اكتشافات العلوم الخاصة ولا التطور في التاريخ، وإلا كانت نوعاً من الخيال المغرق، وهذا الحذر هو الذي يتيح لنا إقامة ضرب من الفلسفة العلمية، ولو أن بعضاً يرون أن قولنا فلسفة علمية ينطوي على تناقض صريح ذلك لأنهم يفصلون تماماً بين الفلسفة والعلم، ولكننا نعني بالفلسفة العلمية تلك الفلسفة التي تضع المفاهيم أو التصورات المبنية على الحصيلة السابقة للعلم، وهذه المفاهيم هي ما يسمى بالفروض المثمرة التي يرفضها دعاة الوضعية المنطقية دون مبرر

معقول، فلن تكفي الواقعة التجريبية وحدها لإقامة صرح علمي بدون أدواته الرابطة التي تكون من صميم عمل فيلسوف العلم»[٧].

يكشف لنا هذا النص عن بعض التصورات التي يعتقدها «أبو ريان» حول الفلسفة العلمية، إذ نجده من جانب يرفض رأي الذين يعارضون القول بفلسفة علمية، وهو ما يبدو من قوله: «ولو أن البعض يرون أن قولنا فلسفة علمية ينطوي على تناقض صريح ذلك لأنهم يفصلون تماماً بين الفلسفة والعلم»؛ وهو يعني في هذا السياق بالتحديد الوضعية المنطقية، ولكن هذا ليس صحيحاً بالنسبة للوضعية المنطقية، على ما سنرى تواً. ومن جانب آخر نجده يعرف الفلسفة العلمية ذاتها وهو ما يبدو من قوله: «نعني بالفلسفة العلمية تلك الفلسفة التي تضع المفاهيم أو التصورات المبنية على الحصيلة السابقة للعلم»، وهذه المفاهيم في رأيه تتمثل في الفروض المثمرة، التي يعتبرها بمثابة الأدوات الرابطة للعلم والتي هي من صميم عمل فيلسوف العلم.

ولما كان أبو ريان يعتقد أن الفروض المثمرة هي بيت القصيد في الفلسفة العلمية، وكانت الوضعية المنطقية تتخذ موقفاً معادياً من الفروض لارتباط هذا المبحث بالميتافيزيقا أو الخيال وابتعاده عن الواقع، فإن النتيجة الحتمية في رأيه أن الوضعية المنطقية تقف موقفاً معادياً للفلسفة العلمية. وهذا لا ينطبق على موقف الوضعية المنطقية جملة وتفصيلاً، فقد دونت كتابات متعددة تتحدث عن الفلسفة العلمية بأقلام الوضعيين، وربما كان من أبرز هذه الكتابات ذلك المؤلف الذي دونه هانز رشنباخ بعنوان «نشأة الفلسفة العلمية»، وكذلك ما كتبه زكي نجيب محمود بعنوان «نحو فلسفة علمية». ولا ندري كيف يمكن

تأسيس التطابق التام بين «الفلسفة العلمية» و «الفروض المثمرة»!

أما الموقف الثاني الذي يتحدث في سياقه «أبو ريان» عن الفلسفة العلمية، فقد صدر وهو بصدد الحديث عن هنري بيرجسون وموقف التيارات الفلسفية المعاصرة من الميتافيزيقا.

لقد تبيّن «أبو ريان» طابع العداء السافر للميتافيزيقا من قبل الوضعيين والبراجماسيين والواقعيين «الذين اعتقدوا أن مناهج البحث العلمي المطبقة في مجال العلوم هي وحدها المناهج الصحيحة والتي يجب التعويل عليها في أي بحث فلسفي. فكل ما لا نعرفه عن طريق هذه المناهج تستحيل علينا معرفته على وجه الإطلاق. وعلى هذا فالميتافيزيقا ممتنعة وهي خرافة كما يقولون»(٨). كان لا بد «لأبي ريان» أن يضع هذا الموقف كله موضع التساؤل، وليضع أيضاً الإجابة على لسان هؤلاء الذين يقولون: «إن عمل الفيلسوف ينحصر في دراسة مناهج العلوم ووضعها ومحاولة استخدامها في الميادين التي لا زالت في دائرة الفلسفة مثل المنطق والأخلاق»(٩). والفلسفة عليها أن تضطلع بمهمة أخرى إذ يجب أن «تتصدى للغة التي يستخدمها الفلاسفة فتقوم بتحليلها واستبعاد جميع الألفاظ التي لا يوجد لها مدلول علمي أو حسي مثل فكرة النفس أو الأنا وغيرها من الأفكار الفلسفية. وهذا هو موقف مدرسة التحليل المنطقي بالذات»(١٠)، وذلك الموقف الذي جعل الفلسفة ذيلاً للعلم. وهنا يقف الأستاذ لبرهة ويقرر صلة هذا بالفلسفة العلمية.

إن مدرسة الوضعية التي تعرضت لأشد النقد وأقساه في الغرب، لم تسلم من النقد الشديد، والعلمي أيضاً، في شرقنا العربي، ففلسفة

الوضعية تدعي «أنها فلسفة علمية مع أن القول بوجود فلسفة علمية قول متناقض لا أساس له من الصحة، فلكل من العلم والفلسفة منهجه القائم به، فإذا كان العلم يقوم على الملاحظة والتجربة واستخدام منهج الاستقراء فإن الفلسفة لا يمكن أن تسير في نفس الطريق، بل إنها يجب أن تستمر في استخدام منهج الاستدلال القائم على التأمل»[١١]. وهذا التيار عرف منذ أوجست كونت.

يتضح لنا من النص السابق أن «أبا ريان» يرفض القول بفلسفة علمية، إذ هو في رأيه قول متناقض، ولا أساس له من الصحة. وقد اكتفى أبو ريان بتأسيس الارتباط القائم بين الوضعية المنطقية، بصفة خاصة وبين فكرة استخدام مصطلح الفلسفة العلمية، لكنه لم يتناول بعض صور الارتباط الأخرى لهذا المصطلح.

تبادل العلاقة بين العلم والفلسفة:

والواقع أن عبد الرحمن بدوي الذي كتب على امتداد نصف قرن تقريباً، في شتى مجالات الفكر الفلسفي، شارحاً وموضحاً، زودنا بنظرة فلسفية حول مسألة الفلسفة العلمية، وهو دائماً يحاول في كتاباته أن يخلق المناسبة للفكرة التي يريد الحديث عنها، أو حتى يلمح لها من بعيد. ولذا وجدنا أن بدوي حين تحدث عن شليك مؤسس حلقة فينيا وعن إسهاماته، في كتابه الذي أسماه «مدخل جديد إلى الفلسفة» يتناول العلاقة بين الفلسفة والعلم، وفكرة الفلسفة العلمية.

ولا ريب أن بدوي فهم بدقة موقف شليك والوضعية المنطقية من الفلسفة، كما فهم أيضاً فكرتهم في الاتجاه إلى العلم، وفي الحالتين لم تسلم الوضعية المنطقية من إشارات بدوي النقدية والصريحة، وكيف لا

والوجودية تقف على طرف نقيض من الوضعية.

إن فكرة الإيضاح التي كانت بمثابة الهم الأول للوضعية المنطقية هي محور حديث بدوي، إذ لا يمكن أن يتحقق الإيضاح إلا من خلال رابطة تعاون وثيقة بين الفلسفة والعلم، والعلماء الذين هم على قدر كاف من الثقافة الفلسفية الراقية يدركون هذا، أما من يفضون غلاف العلاقة بين الفلسفة والعلم، كما يفعل أنصار الوضعية، فإن موقفهم لا شك «يفضي عادة إلى نمو غير متعمد لفلسفة رديئة»(١٢)، كما يقول بدوي الذي يستنتج من هذا أن الفلسفة متغلغلة في العلم حتى النخاع، إنها «داخلة في صميم العلوم الحالية نفسها، إنها المعنى الباطن الذي يزود العالم بالزاد العلمي ويرشد عمله المنهجي»(١٣).

وتأسيساً على هذه الرؤية وجد بدوي أنه لا غضاضة على الإطلاق في الحديث عن الفلسفة العلمية رغم أنه لم يصرح بالمصطلح ذاته في هذا الموضع. ولكن بأي صورة يمكن أن يكون هذا الحديث.

إن إدراك بدوي لعلاقة التأثير المتبادل بين الفلسفة والعلم، جعل المسألة واضحة بالنسبة له، إذ «الفلسفة يمكن أن تسمى علماً بالقدر الذي به تفترض العلوم مقدماً. ولا تقوم للفلسفة قائمة خارج العلوم وبمعزل عنها، وعلى الرغم من إدراك الفلسفة لخصائصها المستقلة، المتميزة، فإنها لا تنفصل عن العلم»(١٤).

يتضح لنا إذن، من النص السابق، أن بدوي ينظر لمسألة الفلسفة العلمية، إذا ما قبل المصطلح من قبل الفلاسفة، على أنها تدور في دائرة العلاقة بين الفلسفة والعلم من حيث إن الفلسفة تقدم للعلم زاده المعرفي، وأساسه الإبستمولوجي الذي يجعله نبراساً له، فما اتفق مع

أساسياته لم يتركه، وما شذّ عن أصوله وقواعده نبذه وتخلص منه. وهنا نلمح جوانب أساسية في فكر بدوي حول العلاقة بين الفلسفة والعلم في أكثر من جانب.

فمن جانب نجد أن العصر الذي نعيش فيه يزخر بتقدم علمي وتكنولوجي هائل. وهذا التقدم يتطلب من الإنسان أن يكون على صلة جيدة بعلوم العصر، وإنجازاته، ونجاحاته وإخفاقاته، والفيلسوف أو المفكر هو بطبيعة الحال واحد من الناس، ولا بد أن يكون قادراً على الفعل مؤثراً فيما حوله، لا منفعلاً سلبياً، يقف مشدوهاً أمام ما يحدث في العالم من حوله، ولذا فإن «كل من يشتغل بالفلسفة (أو يتفلسف) لا بد له أن يكون على معرفة بالمنهج العلمي»[١٥]، حتى يستطيع بطبيعة الحال أن يتحاور مع علماء عصره، ويناقشهم في علومهم. وهذا أدق تصوير للجانب الإيجابي لدور الفيلسوف.

ولكن الفيلسوف، أو المفكر، الذي يسمح لتأثيرات العصر أن تترك بصمات سلبية على فكره، وتجعله كالجلد حين توخز فيه الإبرة، هذا الإنسان يفشل بطبيعة الحال في إدراك العلم في مقوماته ومنهجه، وتخذله أفكاره في متابعة التقديم، والانخراط في التغيرات التي تتلاحق حوله وهو واقف لا يحرك ساكناً. لا شك أن هذا معنى آخر يمكن استخلاصه من رأي بدوي القائل «وأي فيلسوف لم يُدَرَّبْ على المنهج العلمي ويخفق في متابعة الاطلاع العلمي باستمرار لا بد أن يكون عمله ناقصاً»[١٦]، لأن الفيلسوف في هذه الحالة لن يضيف ما هو جديد إلى عالم الخبرة والواقع، وسوف لا يترك فكره بصمة إيجابية على مسيرة التواصل الحضاري. ووفق هذا المنظور فإن الفلسفة يمكن أن تسمى

علماً بالقدر الذي به تفترض العلوم مقدماً، إذ لا يمكن للفلسفة أن تنعزل عن العلم، رغم خصائصها المتميزة عنه.

اللافلسفة مرض الفلسفة:

إن مدرسة الإسكندرية العريقة في التاريخ، والتي بقيت شامخة تؤدي رسالتها الحضارية حتى يومنا هذا، لا زالت تحتفظ بالطابع النقدي سمة رئيسية لأعلامها ومفكريها. ومن بين هؤلاء الأعلام الذين طبقت شهرتهم الآفاق محمد ثابت الفندي، صاحب الفكر والنظر.

زودنا الفندي بنظرة عميقة ونقدية للمصطلح «الفلسفة العلمية» وربما اتسمت نظرته بثنائية لها مبرراتها، ونحن نعلم أن الفندي فيلسوف عميق، له رؤيته وبرنامجه العلمي والفلسفي، وقد سجل لنا موقفه الفلسفي في كتابه الأشهب «مع الفيلسوف» التي جاءت عباراته الخلابة لها رنين عبارات يوسف كرم في «الفلسفة اليونانية» و «العقل والوجود»، إن «مع الفيلسوف» يسجل خلاصة موقف وخبرة راقية، وتذوق رفيع للفلسفة في تاريخها وللسياق التاريخي للفلسفة معبراً عنه في أفكار وكأنها حلقات في سلسلة مترابطة بإحكام وإبداع.

أراد الفندي بعد استعراضه للفكر الفلسفي في منظومة رائعة، أن يسجل وجهة نظره من الفلسفة العلمية في آخر حلقات كتابه بعنوان «اللافلسفة المعاصرة» التي هي مرض الفلسفة[١٧]. واللافلسفة من وجهة نظر الفندي «يجب أن تعالج كجزء متمم لنظرية المعرفة، لأنها مواقف تريد القضاء على الميتافيزيقا ـ قلب الفلسفة النابض ـ من حيث إن الميتافيزيقا معرفة بأمور أو موضوعات مفارقة، وذلك إما بإثارة نظرية كالمادية تقضي على كل موضوع آخر غير المادة وتغيراتها فتزول بذلك

مبررات قيام الميتافيزيقا من حيث الموضوع، وإما بإثارة منهج لغوي أو منطقي أو تجريبي تستبعد باسمه قضايا الميتافيزيقا من حصن المعرفة الإنسانية»[١٨] . ومن ثم فإن اللافلسفة من وجهة نظر الفندي بصفة عامة يمكن أن نحصرها في تيارين كبيرين أحدهما التيار المادي الذي يجتث دواعي قيام الميتافيزيقا من أساسها باجتثاث تعدد درجات الوجود وقصرها على الوجود المادي وحده، وبذلك لا يكون هناك كلام عن الروح أو عن الألوهية. وهذا التيار المادي يقابله بالطبع الاتجاه الروحي Sprituatlis المميز للميتافيزيقا. أما التيار الثاني والأهم والأوضح صلة بنظرية المعرفة فهو التيار الذي وقع تحت تأثير منهج العلوم أو بصفة أعم الذي تمسك بالتجربة الحسية مصدراً وحيداً للمعرفة، وبذلك ينكر على الميتافيزيقا أن تكون معرفة لأن موضوعاتها لا يمكن أن تقع تحت طائفة التجربة الحسية، وهذا التيار اتخذ لنفسه أسماء عديدة تختلف باختلاف أصحابها كالوضعية الجديدة والوضعية المنطقية وفلسفة اللغة وفلسفة التحليل[١٩] .

بطبيعة الحال لا يهمنا هنا الاتجاه الأول، وهو الاتجاه المادي، ولكن يهمنا أن نتعرف على الاتجاه الثاني عن قرب، إذ إن صيحة الفلسفة العلمية تظهر بفاعلية أكثر ضمن تيار الوضعية والتحليلية.

لقد أشار الفندي في هذا الإطار إلى أن فلاسفة الوضعية يشتركون جميعاً في الاعتقاد بأنهم في فلسفتهم علميون حتى أكثر من المادية الجدلية، إذ الفلسفة عندهم ليست إلا تحليل اللغة العلمية وطريقتها علمية أيضاً، وهذا أهم ما يميز أنصار الوضعية الجديدة في كل مراحلها[٢٠] .

وفي هذا الإطار تعرضت وجهة نظر الوضعية المنطقية لنقد شديد، من وجهة النظر الفلسفية، ولم يشأ الأستاذ الفندي خلال رحلة نقده هذه أن ينعت فلسفة الوضعية بأكثر من وصف اللافلسفة التي هي مرض الفلسفة. لكن في إشارته إلى الفلسفة التحليلية في إنجلترا وضح أنه «كان من أهم أهدافها تحليل الوقائع أو القضايا المعبرة عن العلم إلى أبسط مكوناتها بقصد توضيحها Clarification. ومن أهم أهدافها أيضاً جعل الفلسفة (علمية) بمعنى أن يتناول الفلاسفة مسائل يمكن أن تحل أو يبت فيها بدلاً من إثارة مشاكل كبرى لا أمل في حلها»[٢١].

من هذا نستنتج أن الأستاذ الفندي وفق وجهة النظر الأولى يطابق في مؤلفه «مع الفيلسوف» بين اللافلسفة والفلسفة العلمية، فهما مرض الفلسفة، ومن ثم كانت النتيجة الطبيعية أن اللافلسفة لم تخلف إلا الحسرة في قلوب أنصارها، وإلا مزيداً وإمعاناً في الميتافيزيقا عند الفينومينولوجيين والوجوديين[٢٢].

لكن هناك وجهة نظر أخرى يتبناها الأستاذ الفندي حول مصطلح الفلسفة العلمية، إذ نجده يرضى بعض الشيء عن المصطلح من حيث هو مصطلح، لا في ارتباطه بالفكر الوضعي وتحليلية زكي نجيب المفرطة، ومن ثم لا يرى ضرورة استبعاده تماماً، وهذا ما يتضح من مطابقته بين مصطلح «الفلسفة العلمية» ومصطلح «المذهب اللوجستيقي». دعنا نتأمل ما يقوله الفندي في هذا الصدد مشيراً إلى مصطلح «الفلسفة العلمية» الذي يرى أنه «اصطلاح له مبرره: فإن نجاح منهج العلم جعل الفلاسفة يحلمون بفلسفة علمية (دون أن يطلقوا هذا الإسم). أعني يحلمون بفلسفة يمكنها إذا اصطنعت لنفسها منهج العلم

أن تصل إلى ما وصلت إليه العلوم المتقدمة من يقين ومن نتائج ثابتة تنمو مع الأيام»[٢٣]. والعلوم التي يحتذي بها هنا هي الرياضة والطبيعة، ولذا فإن «المذهب اللوجستيقي فلسفة علمية بهذا المعنى، لأنه حين أراد أن يسهم في الحركة الفكرية المعاصرة حول أسس الرياضيات اصطنع لنفسه أولاً وقبل كل شيء آلة رياضية دقيقة لتحليل المسائل المعروضة عليه هي المنطق الرياضي»[٢٤]. ومن ثم يصبح المعنى الباطن أو الكامن في دلالة الفلسفة العلمية على المذهب اللوجستيقي، وقد سميت الفلسفة العلمية ذاتها في وقت من الأوقات بالنظرية اللوجستيقية «إشارة إلى شيء أبعد من مجرد المنطق، أعني تلك النظرية الأخرى الجزئية القائلة بأن الرياضيات الخالصة ليس فيها شيء غير عناصر المنطق الصوري وحده، وأنها تشتق منه كفرع له في نسق علمي واحد، وكذلك أيضاً الإشارة إلى حل نقائض الرياضة المعاصرة... (بواسطة) نظرية الأنماط»[٢٥]. ولكن ربما تساءل أحدنا: وما دلالة هذا المعنى؟ وما هو دخل نظرية الأنماط في الدلالة على أهمية مصطلح الفلسفة العلمية؟.

يجيب الفندي على هذه التساؤلات بتحديد مجال علاقات الفكر بين هذا وذاك، إذ يؤكد أن هذين «الوجهين» للمذهب اللوجستيقي: رد الرياضة بحذافيرها إلى المنطق الصوري ثم حل نقائض الرياضة باستخدام نظرية كالأنماط ليس من المنطق في شيء ولا يمتان بصلة إلى المنطق في ذاته من حيث هو كذلك إذ هما غرضان زائدان عن حاجة المنطق أو يمكن للمنطق أن يقوم بدونهما، ولا يخصان إلا هذه الفلسفة العلمية المعينة التي عرفت بالنظرية اللوجستيقية في كل المؤلفات المعاصرة، ولذلك يجب استبقاء التسمية للدلالة على هذه النظرية»[٢٦].

بات من الواضح إذن أن الربط الذي أسسه زكي نجيب محمود بين الفلسفة العلمية والمنطق الوضعي أو التحليل بغرض الإيضاح، لا بد من استبعاده إذ إن هذا الغرض لا يشير إلى دلالة ذات معنى لمصطلح الفلسفة العلمية. وهذا المعنى ذاته هو ما أراد صلاح قنصوه استبعاده وبيان فساده، وهو في هذا يتفق مع فكرة الفندي في وجهة نظره الأولى عن اللافلسفة.

لكننا مع هذا نستبقي المعنى الذي أشار إليه الأستاذ الفندي فيما يتعلق بالتطابق بين الفلسفة العلمية والنظرية اللوجستيقية، إذ اللوجستيقا علم متكامل يستند إلى أسس ومقدمات تنتهي إلى نتائج، ومن ثم فإن المصطلح في هذه الحالة يرتبط بفلسفة المنطق، وليس بالمذهب الفلسفي في حد ذاته.

ونشير من جهة أخرى إلى أنه إذا كانت المسألة المصطلحية هنا تتعلق ببناء فلسفة كاملة على أساس نتائج العلم كما فعل هوايتهد في ميتافيزيقاه، وكما فعل رسل أيضاً في كثير من أجزاء فلسفته فإنه يمكن لنا في هذه الحالة أن نستبقي المصطلح على أن يدل بوضوح أنه ينسحب على ميتافيزيقا العلم، إذ ليس في هذا ما يشين الفلسفة.

وهذا يعني ألا ننظر إلى فلسفة العلوم على أنها الفلسفة العلمية، أو مرادفة لها أو أنها تدل عليها، إن فلسفة العلوم متعددة الجوانب وهذا التعدد يكشف عن تنوع البناءات الفكرية داخل فلسفة العلوم مما يجعلها نسقاً فكرياً مفتوحاً. يقبل الإضافة والتعديل والحذف، وبقدر ما يأخذ من الفلسفة سمات النقد العقلي والتحليل بمستوياته، يأخذ من العلم أيضاً منهجه في الاقتراب من الواقع ودراسته، فتمتزج في هذا الإطار

قوى الاستدلال في إطار عقلي مركب يقبل أن تكون الحقيقة التي تعبر عنها فلسفة العلوم ممكنة، ومن ثم توجد في مقابل ممكنات أخرى يتوقف صدورها على تطور العلم في مناهجه وأساليبه، وعلى هذا الأساس لا ينبغي للمفكر الفيلسوف أن يصاب بحساسية تداول الألفاظ، فما أكثر ما روجت الوضعية وأنصارها لألفاظ أصبحت اليوم في ذمة التاريخ.

هل الفلسفة علم؟:

واقع الأمر أن بعض المفكرين العرب ممن تمرسوا في الفكر الوضعي ونهلوا من مشاربه، ثم ارتدوا عنه، يقفون بصورة قوية وراء تصورات فلسفية محددة، وهذا ما نلمسه عند محمود فهمي زيدان في كتابه «مناهج البحث الفلسفي» حيث يطالعنا في الفصل الثامن، وبعد أن تناول موضوعات كتابه الصغير الحجم، العظيم القيمة، يطالعنا بحوار فلسفي رائع عن «المنهج والمذهب في الفلسفة» يهدف منه إلى الإجابة عن التساؤلات التي سبق طرحها في مقدمة الكتاب، وهو قد حصر جماع التساؤلات في أمرين: الأول، هل هناك منهج محدد للبحث الفلسفي يلتزم به الفيلسوف حين يقيم إحدى نظرياته؟ والثاني، هل يمكن للفلسفة أن تكون علماً، أي هل للفلسفة موضوعات محددة ومنهج محدد ونتائج مثمرة يتناولها فيلسوف عن سابقه يصححها أو يعدلها أو يطورها؟.

أما السؤال الأول فيخرج عن دائرة اهتمامنا؛ لكن السؤال الثاني هو جوهر القضية. فقد طرح محمود زيدان السؤال وحدد في داخله عناصر الفهم الذي يريده. إنه يريد أن يطبق لائحة العلم على الفلسفة،

فإذا كان للعلم موضوعه فهل يا ترى للفلسفة موضوعات محددة؟ وإذا كان للعلم منهج محدد، فهل تتبنى الفلسفة تصوراً بحثياً يمكن أن نطلق عليه المدخل الثابت للفلسفة؟ وإذا كان العلم ينتهي دائماً إلى نتائج محددة، فهل يمكن أن نتبيّن في الفلسفة مثل هذا؟ إن مثل هذا الطرح من جانب محمود زيدان يشكل براعة فلسفية في طرح السؤال عن الفلسفة العلمية، والكاتب في هذا يثبت لنا وجهة النظر الفلسفية القائلة بأنه ليس المهم في الفلسفة أن نتوصل إلى إجابات بقدر ما يهمنا طرح السؤال. وقد استطاع محمود زيدان في هذا الصدد أن يطرح السؤال بدقة ويمحور إجابته ببراعة حول طرحه.

والذي لا شك فيه أن محمود زيدان جعل حديثه عن «المنهج والمذهب في الفلسفة» بمثابة خطاب حول خطابه السابق على امتداد الفصول السبعة السابقة، وكأنه يطبق وجهة نظر النقد الذاتي على الأفكار، إذ يقول «ليس للفلسفة منهج واحد، وإنما عدة مناهج... اخترنا خمسة من تلك المناهج هي المنهج الفرضي، والمنهج التمثيلي، ومنهج الشك واليقين، ومنهج الظواهر، ومنهج التحليل المعاصر، ويوجد غيرها كثير. والآن نريد أن نسأل: هل توجد عناصر مشتركة بين كل المناهج السابقة بحيث نؤلف منها منهجاً يقبله بوجه عام أغلب الفلاسفة على الأقل، وإن اختلفوا في تفصيله؟ نعم، وإنه لمنهج مألوف: إنه منهج التحليل والتركيب»[٢٧]. ولذا وجدناه يتناول منهج التحليل بالفحص، ثم يتجه إلى منهج التركيب،، ليبين من خلال مناقشته لهما معاً أن التحليل والتركيب معاً قوام العمل الفلسفي ككل. ولكن ألا يمكن مقارنة المنهج الفلسفي بمناهج العلوم الأخرى؟.

إن الإجابة على هذا التساؤل جاءت عند محمود زيدان من خلال مستويين: أما المستوى الأول فقد عمد فيه إلى مقارنة النظرية الفلسفية بالنظرية الرياضية، وقد حصر الاختلافات بينهما في ثلاثة جوانب رئيسية هي: (أ) ليس من طبيعة النظرية الفلسفية أن تكون صادقة دائماً فإن الشك فيها ممكن، بل ويمكن إنكارها دون وقوع في التناقض، وذلك لأنها وجهة نظر. (ب) ليس من طبيعتها أن يكون بها الإحكام والاستنباط الصارم، بل لا يفسدها أن تقع فيما يراه المنطق أخطاء مثل تجاهل التعريفات أحياناً أو وقوع في الدور ونحو ذلك. يكفي النظرية الفلسفية أن تكون حججها مدعمة مقنعة. (جـ) ليس بالفلسفة تعريفات للألفاظ التي تستخدمها يتفق عليها كل الفلاسفة. لكن بالفلسفة لا معرفات ومصادرات، وهنا نلاحظ أن اللامعرفات والمصادرات تتعدد بتعدد الفلاسفة، فلكل نقطة بداية. وتختلف تلك البدايات في الفلسفة عنها في الرياضيات[٢٨]. هذا عن مستوى مقارنة النظرية الفلسفية بالنظرية الرياضية. أما المستوى الثاني فيقارن فيه بين النظرية الفلسفية والنظرية العلمية في مجال العلوم الطبيعية. وقد حصر جماع المقارنة في ثلاثة جوانب تتمثل في النواحي التالية:

الأول: أن المنهج الفلسفي ليس منهجاً استقرائياً تقليدياً. كل مقدمات النظرية العلمية تجريبية، بينما النظرية الفلسفية تنطوي على مقدمة واحدة أو أكثر تجريبية، أما بقية المقدمات فغير تجريبية.

الثاني: أن النظرية العلمية الاستقرائية تقبل تحقيقاً تجريبياً مباشراً، بينما لا تقبله النظرية الفلسفية لأن التجربة لا تؤيد النظرية الفلسفية ولا تنكرها.

الثالث: أن نتيجة النظرية العلمية احتمالية، كما أن النتيجة الفلسفية عند بعض الفلاسفة احتمالية. واحتمال النتيجة العلمية يأتي من أنها تفترض اطراد الحوادث، على حين أن احتمال النتيجة الفلسفية مصدره عدم تأكد الفيلسوف من أن النتيجة تلزم عن مقدماتها لتشابكها[٢٩].

وبعد أن يناقش محمود زيدان المذهب في الفلسفة وأسبقيته على المنهج، واختلاف الفلاسفة، يطرح السؤال: هل الفلسفة علم؟ وكعادته دائماً يميل إلى الإيجاز والتحديد والصياغة المنطقية الواضحة، حيث يرى ضرورة البدء بالنقاط التي تجعل من الفلسفة علماً، إذ «للعلم ثلاث مقومات أساسية: أن تكون له موضوعات محددة تميزه عن غيره من العلوم، وأن يكون له منهج محدد، وأن يصل إلى نتائج يأخذها الباحثون عمن سبقهم، يكتشفون ما بها من فجوات فيعدلونها أو يطورونها»[٣٠]. أما من حيث الموضوعات فالفلاسفة أيضاً متفقون على موضوعات تميز بحثهم الفلسفي، والاختلافات في هذا الصدد ترجع إلى قدر الاهتمام الذي يوليه الفيلسوف لموضوعات بحثه. وأما من حيث المناهج فإن الفلسفة تلجأ إلى العديد من المناهج المتميزة، ولا عيب في هذا، لكن مناهج الفلاسفة يمكن حصرها في نهاية الأمر في التحليل والتركيب. وأما من حيث النتائج، فإن تاريخ الفلسفة يعبر عن حلقة متواصلة من الاتصال والتطور حيث يأخذ اللاحق عن السابق يفيد من آرائه وينتقدها ويقدم ما هو جديد، تعديلاً أو تطويراً.

وأما من حيث الاختلاف بين الفلسفة والعلوم فإنه يمكن حصره في أمرين هما:

(أ) بينما تكتشف العلوم الأخرى أشياء أو قوانين أو نظريات جديدة تزيد من فهمنا للعالم والإنسان، إذ بالفلسفة لا تكتشف شيئاً جديداً في العالم، وإنما تقدم رؤية جديدة أو وجهة نظر جديدة للعالم الموجود الذي نعيش فيه وتلقي ضوءاً على طبيعة الإنسان ومكانته فيه.

(ب) بينما يمكننا الحكم على النظرية العلمية بالصدق أو بالكذب، لا يمكننا إصدار هذا النوع من الحكم على النظرية الفلسفية، فلا صدق فيها ولا كذب، يمكننا الحديث فقط عن اقتناعنا بها وقبولنا لها أو عدم قبولنا لها[٣١].

أبعد هذا نستطيع أن نسأل هل الفلسفة علم؟! إن محمود زيدان يعلق المسألة، ولا يصدر حكماً نهائياً، فجماع وجهة نظره يفيد أن الفلسفة تجمع بين الأمرين: الفلسفة علم، والفلسفة ليست علماً. هل هذه صورة جديدة من صور اللا أدرية العلمية؟ نحن لا نعرف على وجه الدقة إلى أيهما ينتمي محمود زيدان.

هوامش الفصل السادس

(١) عبد القادر بشتة، أصول الفلسفة والعلم، مجلة كلية الآداب، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد السابع، ١٩٩١، ص ١٧٠.
(٢) المرجع السابق، ص ١٧١.
(٣) المرجع السابق، ص ١٦٨.
(٤) المرجع السابق، ص ١٨٩.
(٥) المرجع السابق، ص ١٩٠.
(٦) المرجع السابق، ص ١٨٩.
(٧) محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، ص ٢٧.
(٨) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي: في الفلسفة الحديثة، ط ٢، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١، ص ٢٥٤.
(٩) المرجع السابق، ص ٢٥٥.
(١٠) المرجع السابق، ص ٢٥٥.
(١١) المرجع السابق، ص ٢٥٥.
(١٢) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ط ٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩، ص ٢١.
(١٣) المرجع السابق، ص ٢٢.
(١٤) المرجع السابق، ص ٢٢.
(١٥) المرجع السابق، ص ٢٢.
(١٦) المرجع السابق، ص ٢٢.

ص ٢٤٢ .

(١٨) المرجع السابق، ص ٢٤٢ .

(١٩) المرجع السابق، ص ٢٤٣ .

(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٧٠ .

(٢١) المرجع السابق، ص ٢٧٠ .

(٢٢) المرجع السابق، ص ٢٧٣ .

(٢٣) محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧، ص ص ١٢٣ ـ ١٢٤ .

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٢٤ .

(٢٥) المرجع السابق، ص ١٢٥ . وأيضاً: محمد ثابت الفندي، أصول المنطق الرياضي، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧، ص ١١٧ .

(٢٦) محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، ص ١٢٦ .

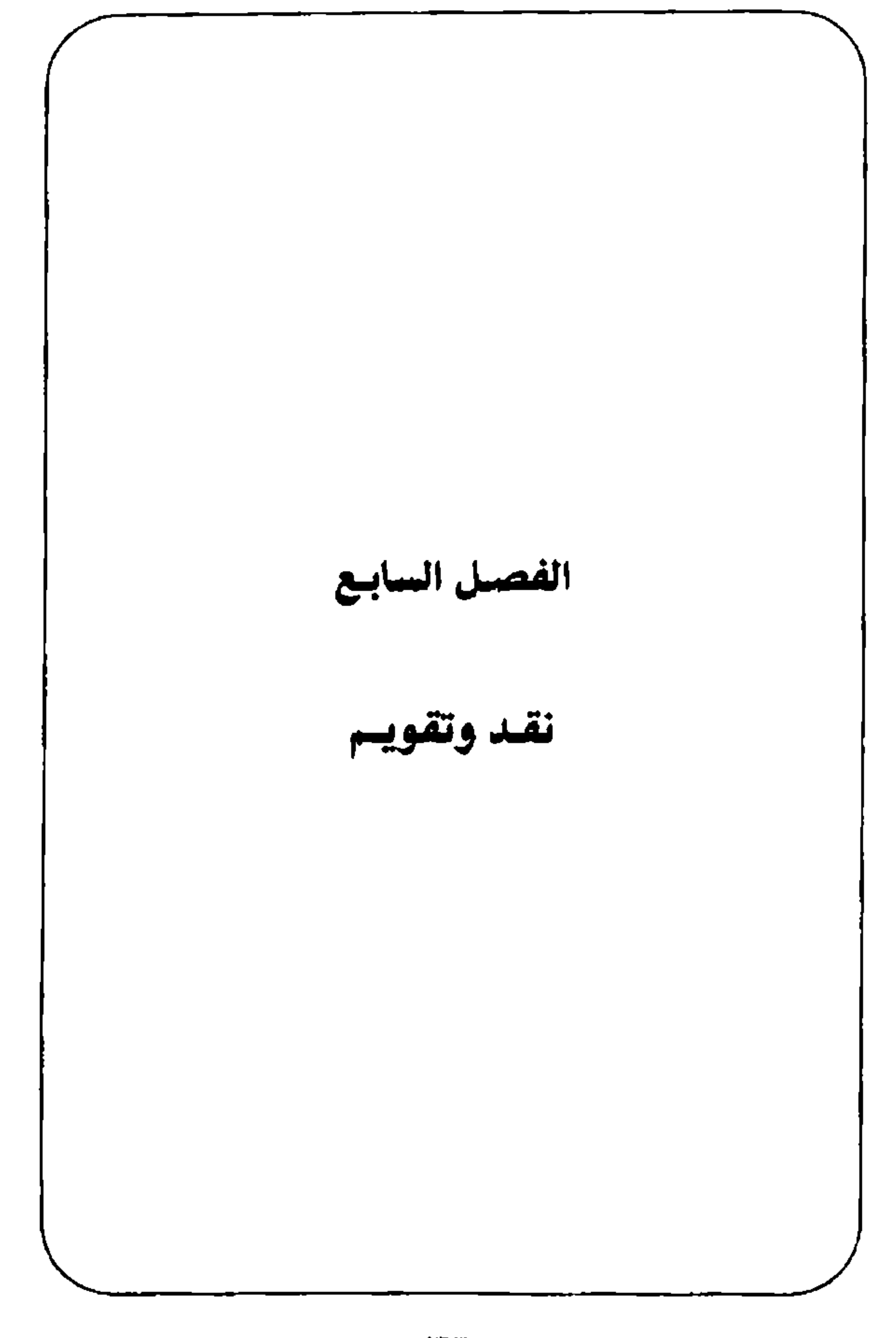
(٢٧) محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، ص ١٢٢ .

(٢٨) المرجع السابق، ص ١٢٥ .

(٢٩) المرجع السابق، ص ص ١٢٧ ـ ١٢٨ .

(٣٠) المرجع السابق، ص ١٣٥ .

(٣١) المرجع السابق، ص ١٣٦ .



الفصل السابع

نقد وتقويم

لا شك أن العصر الحديث عبر عن اتجاه علمي ينزع إلى تغليب العلم على الفلسفة، بل إن هذا الاتجاه ذاته أدى إلى ظهور دعوة المفكرين الجدد الخاصة باستقلال العلم عن الفلسفة والدين، وظهر هذا جلياً واضحاً في كتابات فرنسيس بيكون، إذ كان مقصده الأساسي في الأورجانون الجديد (١٦٢٠) تكوين منظومة علمية تصلح لدعم العلم التجريبي الحديث الذي بدأ ينمو بصورة فعالة حتى أصبح مارداً جباراً مع نهاية القرن التاسع عشر. والذي لا شك فيه أيضاً أن اتجاهات بيكون وجاليليو ونيوتن وغيرهم من المفكرين والعلماء في القرنين السابع عشر والثامن عشر، تعبر أصدق تعبير عن فلسفة اصطبغت بصبغة علمية إلى حد كبير، فقد استفادت الفلسفة في أنساقهم من نتائج العلم، وأصبح من غير الممكن تجاوز العلم الحديث.

لكن وإن كانت فكرة الفلسفة العلمية لها تاريخ طويل في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، وهو ما لا يمثل محور اهتمام هذه الدراسة، إلا أن الصك الرسمي للمصطلح جاء من خلال كتابات برتراند رسّل منذ عام ١٩١٤ خاصة حين دون مقالته «في المنهج العلمي في الفلسفة» التي حاول فيها أن يبين أهم جوانب الاختلاف بين الطريقة العلمية والطريقة الفلسفية، وبيّن إلى أي حد يمكن أن تكون الميتافيزيقا علمية. وهذا على أية حال يذكرنا بمقولة كانط المشهورة في التمييز بين

الميتافيزيقا غير المشروعة والميتافيزيقا المشروعة التي تشكل جوهر الميتافيزيقا العلمية.

وما يلفت الانتباه أن الحديث عن الفلسفة العلمية في العالم العربي انطلق بصورة أساسية على ثلاث مراحل تخللتها تعليقات ووجهات نظر عديدة.

أما المرحلة الأولى فتتمثل في الكتابات العربية التي تمت في بداية القرن العشرين على يد جيل من الأستاذة العرب الذين أسهموا في بناء النهضة العلمية الأولى، ومن أهم هؤلاء الأستاذ أبو العلا عفيفي الذي مسّ المصطلح بصورة خفيفة في مقدمة ترجمته العربية لكتاب وولف بعنوان «فلسفة المحدثين والمعاصرين» عام ١٩٣٦. ولكن لم يكن عفيفي بصدد الحديث العلني والصريح عن فلسفة علمية ليناقش أسسها وركائزها، وإنما جاء حديثه ليبيّن إلى أي حد يمكن للفلسفة أن تواكب العلم وتستفيد من نتائجه واكتشافاته في مواقفها. هذا هو أول عهد لنا بفيلسوف عربي يتحدث عن الفلسفة العلمية في العالم العربي، أو يستخدم المصطلح صراحة.

أما المرحلة الثانية فتتمثل في تأثير الوضعية المنطقية الواضح في فكر الأستاذ زكي نجيب محمود الذي كان أول من عمل على انتشار المصطلح في أوساط المثقفين العرب، وجاءت الترجمة العملية لفكر زكي نجيب محمود في هذا الصدد في كتاباته: «خرافة الميتافيزيقا»، و «نحو فلسفة علمية»، و «المنطق الوضعي». في الكتاب الأول اعتبر أن عهد الميتافيزيقا ولّى وانتهى. وفيه أيضاً أحال الكليات والتصورات الى التقاعد، وألغى التراث والتقليد والماضي ومشروع المستقبل

رقيق من قلمه، لحساب الجزئي والمحسوس والآن والتشيؤ الذي أعلنه في الكتاب الثاني، وحاول فيه أن يمنطق جزئيته وحسيته وتحليليته مستعيناً بالمنطق الرياضي، تماماً كما فعل قدامى الوضعيين وأنصار دائرة فيينا، واعتقد أن المنطق الذي قدمه من جنس مخالف للمنطق الرياضي الذي ظهر عند رسّل في مطلع هذا القرن. لم يعلن زكي نجيب محمود أن منطقه الوضعي تطبيق لفكرته عن الفلسفة العلمية، تماماً كما فعل أنصار دائرة فيينا. ولم يقدم لنا أيضاً مقومات منطقية جديدة بخلاف ما استخدمته دائرة فيينا التي اعتمدت منطق البرنكيبيا، منذ صاغ شليك برنامجها. ولم يتبين، كما هو الحال بالنسبة لرفاقه في دائرة فيينا، أن برنامج رسلّ في المنطق الرياضي لم يصمم أصلاً لدائرة فيينا ونزعتها الحسية الشيئية المفرطة، فالأمثلة التي قدمها رسّل في مقدمة كتابه «برنكيبيا ماتيماتيكا» (١٩١٠ ـ ١٩١٣) إنما جاءت لتمييز معطيات المنطق الرياضي عن المنطق التقليدي، كما أن تلك المقدمة جاءت تكريساً لفكرة بدا من الواضح أن رسّل اعتنقها عن مكونات القضية الكلية التي وجد أنها تمثل علاقة بين محمولين، وليست علاقة بين موضوع ومحمول، كما وجد أنصار المنطق التقليدي. وهذه الفكرة الرسّلية جاءت من خلال كتابات بيانو وفريجة وبرادلي. وقد ربط رسّل هذا التصور المنطقي بالتطورات التي حدثت في مجال العلم التجريبي البحت خاصة الفيزياء والكيمياء واكتشاف مكونات الذرة، ربط رسّل كل هذا معاً في فكرته عن «فلسفة الذرية المنطقية» (١٩١٨ ـ ١٩١٩) التي شاركه الاعتقاد فيها تلميذه وزميله فتجنشتين بعض الوقت حين دون كتابه «رسالة فلسفية منطقية». لقد استندت تلك الفلسفة برمتها إلى النظر في العلاقة بين الفكر والواقع، أو بين اللغة والواقع، أو بين

القضايا والأشياء. لكن المنطق الوضعي الذي وضعه زكي نجيب محمود في جزءين لم يقم كنسق متسقل يمكن أن تنهض على أساسه الفلسفة العلمية التي أرادها. كما أنه لم يأت فيه بشيء جديد يخالف ما ذهب إليه رسّل ـ هوايتهد في البرنكيبيا. لم يكن منطقة الوضعي اختراعاً، وإنما كان تقريراً لبعض قوانين المنطق التي توصل إليها جورج بول ودي مورجان ورسّل وفريجة وبيانو. إنه ليس إضافة جديدة يتوج بها الفلسفة العلمية. إنه بتعبير منطقي تحصيل حاصل. أو كما يحلو للوضعيين القول دائماً «لغو» لا طائلٍ تحته، أو كلام فارغ.

أما المرحلة الثالثة فإنها تشير إلى إعمال النقد في ثنايا التصور وتضاعيفه، وتلك مهمة شاقة، قام بها بعض المفكرين الذين اكتشفوا ضحالة الفلسفة العلمية وتناقضها على مستوى التصور. وقد كشفت المناقشات التي دارت في هذا الصدد الجوانب والنتائج الفكرية المتعددة للتصور، وما يدل عليه. لكن أقصى ما يمكن أن ينتهي إليه نقد المصطلح أنه دعوة لتجميد الواقع ذاته، أو أنه دعوة إلى لا أدرية جديدة داخل الفلسفة. والواقع أن الحالة ليست كذلك، إذ إن حتى هذه الآراء التي دوت عالية في آفاق الفكر لم تبرهن بشكل قاطع على فساد المصطلح تماماً، ولم تقدم لنا موقفاً حاسماً من «الفلسفة العلمية» كفكرة، إنها فقط حاولت تقليص نفوذها.

واللافت للانتباه أنه توجد مواقف متعددة بين المداخل الثلاثة التي أشرنا إليها، وهذه المواقف تكشف عن الارتياب أحياناً في التصور ذاته، أو عن عدم الرّضا ابتداءً حول فكرة الفلسفة العلمية، أو حتى بين والرفض. وهنا تتمايز مواقف متعددة تكشف عن موقف فلسفي دقيق من الفلسفة العلمية. بمعنى أن الفلسفة ذاتها أصبحت تأخذ موقفاً

من الفلسفة العلمية. ولكن هل توجد فلسفة علمية حقاً؟.

الواقع أن المناقشات التي دارت على امتداد الفصول السابقة إنما أرادت أن تسجل بعض المواقف تجاه الفلسفة العلمية، ومدى قبولها أو رفضها، ولم تكن هذه المناقشات تستهدف أصلاً إثبات وجهة نظر محددة حول ما أطلق عليه «الفلسفة العلمية»، ذلك لأن المشايعين للفلسفة العلمية أنفسهم في الشرق والغرب انفضوا عنها الآن، واستبان لهم صعوبة تأسيس «فلسفة علمية» من جنس مخالف للفلسفة، حتى في حالة الحديث عن «الوضعية المنطقية» التي انسحبت من ساحة الفكر بعد خيبة أمل، وبعد أن خاض أعضاء الوضعية في الغرب في الميتافيزيقا حتى النخاع.

والذي لا شك فيه أن محاولة الإجابة على السؤال: أتوجد فلسفة علمية حقاً؟ يمكن النظر إليها من خلال ثلاثة مستويات محددة للمعنى وهي:

المستوى الأول: ما كشفت عنه المناقشات التي عقدت على مستوى الدراسة من أنه لا ينبغي للفلسفة أن تتجاهل معطيات العلم ومنجزاته. وهذا المعنى يشير بالضرورة إلى أن الفيلسوف المعاصر لا ينبغي له أن يدير ظهره للعلم، أو أن يسقط التقدم العلمي من حسبانه. لقد أصبح العلم يشكل بعداً هاماً في حياة البشر. وأصبحت الإنسانية في هذا العصر تتساءل عن موقف الفكر من العلم. وإذا وضعنا في الاعتبار أن التقدم العلمي يستهدف الإنسان أساساً، كان لا بد للإنسان أيضاً أن ينظر لهذا التقدم ليكشف عن إيجابيات العلم وسلبياته، ويبين إلى أي مدى يمكن للفلسفة والفكر أن تسهم إسبتمولوجيا من هذا المنظور في

القضاء على الشرور الناجمة عن التكنولوجيا في بعض جوانبها، مثل التفاوت الصارخ بين حالات مجتمعات تنتج التكنولوجيا وتصدرها إلى مجتمعات تستهلكها. إن العلاقة بين الغرب والشرق الآن لا ينبغي أن تقف عند مجرد الإنتاج والاستهلاك. إن تصدير التكنولوجيا يكشف عن بعد قيمي ومعرفي في نفس الوقت، وشعوب الشرق لا زالت تتمسك بتقاليد وأخلاق لا يمكن للمجتمع الغربي أن يفهم مغزاها الحقيقي، لأن الغرب لا يفهم روح الشرق.

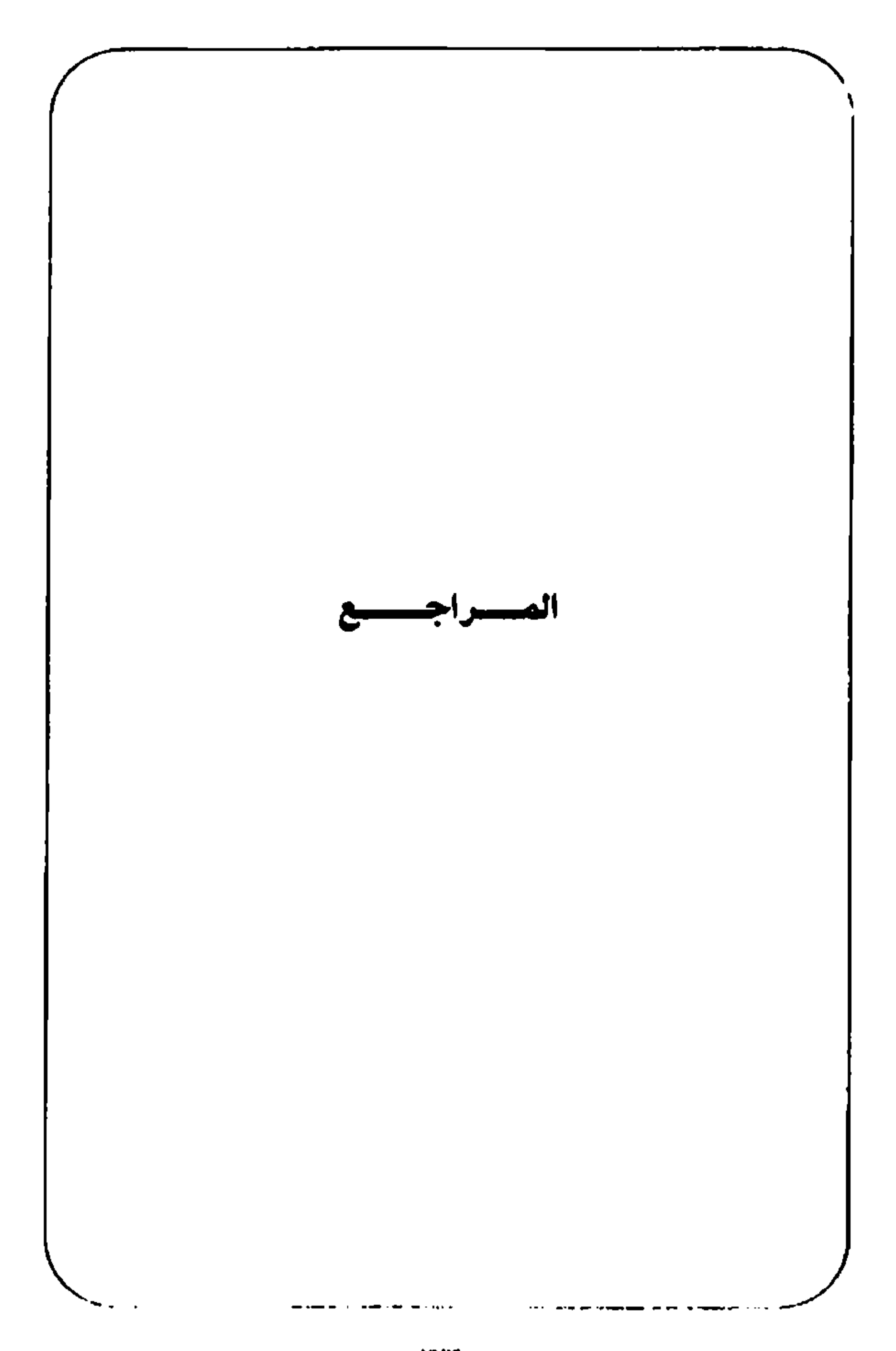
وعند هذا المستوى أيضاً ينبغي لنا أن نتساءل أيضاً إلى أي مدى تستطيع الفلسفة والفكر في هذا العصر تحقيق الرفاهية والازدهار للإنسان على الإطلاق، وإلى أي مدى يمكن القضاء على حالات الفقر والمجاعة التي تسجل معدلات عالية في كثير من بلدان هذا العالم؟ إن المفكر، أو الفيلسوف، إذا عالج مثل هذه المشكلات، والتناقضات الصارخة في الحياة واضعاً في اعتباره التقدم العلمي، واستخدام نتائج العلم في تنظيره. فإنه في هذه الحالة ـ رغم ذاتيته المفرطة ـ يكون موضوعياً وعلمياً. وبهذا المعنى يمكن للفلسفة أن تكون علمية، ويمكن للفلسفة أيضاً أن تلعب دوراً بناءً في عالم متغير، تستهلك فيه الغالبية العظمى من البشر ما تنتجه الأقلية فكراً وعلماً.

المستوى الثاني: أن محور الحديث عن أولئك الذين نظروا للفلسفة العلمية على أنها المخرج الصحيح للفكر، وعلى أنها الحل الوحيد للخروج من تحت عباءة المتيافيزيقا؛ كما زعمت الوضعية المنطقية؛ يبدو بوضوح في الدعوة للتحليل وممارسته بصورة فعالة، لدرجة أنهم يعتقدون كما يقرر ذلك زكي نجيب محمود أن الفلسفة

العلمية بهذه الصورة سوف تشبه العلم، ولكنها بالضرورة لا تقرن الفلسفة بالعلم. إن فكرة الشبه هنا أشبه ما يكون بحالة الممثل والممثل البديل، وهذا يشير ضمناً إلى أن هؤلاء يطمحون إلى تشييد علم اسمه الفلسفة العلمية، ولكنه ليس بالفلسفة وليس بالعلم. وقد جاء صدور هذا الفكر بالاستناد إلى التحليل، أي تحليل البناء العلمي إلى عناصره، بغرض الوقوف على هذه العناصر، وتحديد معناها، وكشف الغامض منها وتمييزه من الواضح. لقد كان ديكارت رائد الفلسفة الحديثة ومؤسسها من أهم دعاة التحليل، ومن أهم دعاة كشف الغموض وإزالة اللبس. وكانت قاعدته الأولى وهي قاعدة الوضوح تقرر صراحة أنه لا ينبغي لنا قبول شيء ما على أنه حق ما لم يكن واضحاً ومتميزاً تماماً. الوضوح هنا مرتبط بالتميز، وهما معاً مقدمة للتحليل عند ديكارت، لأن التحليل الديكارتي يعني الوقوف على عناصر المشكلة بكل أبعادها بعد أن تكون قد اتضحت المعاني وتمايزت. ومع هذا لم يذهب ديكارت إلى أن فلسفته بهذا المعنى علمية. كذلك كشف الفكر الديكارتي عن أن التحليل وحده لا يجدي ولا يكون ذا قيمة بالنسبة للمفكر والفيلسوف، وإنما تلزم مرحلة أخرى لا بد من القيام بها وهي مرحلة التركيب التي يعيد فيها المفكر مرة أخرى بناء الموضوع. والتركيب ينطوي على الكشف والنقد، والتفنيد أيضاً. وهنا لا بد أن نفطن إلى أن دعوى «الفلسفة العلمية» بالاستناد إلى التحليل وحده لا تفيد علماً جديداً، ولا تؤدي إلى معرفة دقيقة بواقع المشكلات، إنها تعرض فحسب ولا تتخذ موقفاً. وهي تنتهي إلى الوحدات الأولى ـ إن أمكن الوصول إليها ـ ولا تركب موضوعاً. ومن ثم فإن التحليل لا بد وأن يقترن بالتركيب، ولا بد أن يستند التركيب إلى النقد والتفنيد، حتى يمكن للفلسفة أن تقترب من

حدود الموضوعية بصورة أفضل، وتسهم في تقديم حلول نافعة للمشكلات الإنسانية.

المستوى الثالث: كشفت بعض المناقشات التي دارت أيضاً على امتداد الدراسة أن اقتراب الفلسفة من العلم يعني مناقشة المنهج العلمي في خطواته وأسسه. وهذا المعنى لم يكن غريباً على الفلاسفة والمفكرين منذ زمن طويل. لقد ناقش الفلاسفة والعلماء في العالم الإسلامي العربي قضية المنهج العلمي بصورة تدعو للدهشة والإعجاب، وأشاروا إلى كثير من قواعد المنهج العلمي، وانتقل هذا الفكر إلى أوروبا التي احتفلت به أشد الاحتفال حين أخذت بنظرة علماء العرب ـ رغم أن مفكريها أسقطوا حقنا ولم يردوا الفضل إلينا ـ في مجال المنهج، والتزم رواد النهضة العلمية في أوروبا بالقواعد والأسس التي صدرت في فكرنا وزادوا عليها، وفصلوها تفصيلاً فنتجت فلسفات اصطبغت بالطابع العلمي، ويشهد على هذا ما دونه فرنسيس بيكون في الأورجانون الجديد، وما كتبه إسحاق نيوتن في البرنكيبيا، وما سجله جون ستيوارت مل في نسق المنطق. كل هذا يشير إلى حقيقة هامة تتجلى في ضرورة دراسة وفهم مناهج العلماء وطرقهم، وتلك المهمة تدخل ضمن نطاق فلسفة العلم وهي شيء يختلف تماماً عن الفلسفة العلمية، وهذا ما لم يتبينه أولئك الذين اعتقدوا في الفلسفة العلمية.



المـــراجـــع

ـ أحمد ماضي، الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر العربـي، مركز دراسات الوحدة العربية، بحوث المؤتمر الفلسفي العربـي الأول، بيروت، ١٩٨٥ .
ـ أ. وولف، فلسفة المحدثين والمعاصرين، نقله إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، سلسلة خلاصة العلم الحديث، الرسالة الخامسة، سلسلة المعرفة العامة، ١٩٣٦ . المقدمة صفحات هـ ـ و .
ـ جميل منيمنة، الفلسفة ليست ميتافيزيقا فقط!! نحو فلسفة علمية، مجلة الفكر العربـي، معهد الإنماء العربـي، بيروت، العدد ٦٣ ، ١٩٩١ .
ـ حسن حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربـي المعاصر، ط ١ ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٢ .
ـ خليل أحمد خليل، مستقبل الفلسفة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١ .
ـ زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، ط ٣، مكتبة مصر، ١٩٦٧
ـ زكي نجيب محمود، في فلسفة النقد، ط ٢ ، دار الشروق، ١٩٨٣
ـ زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، القاهرة، ١٩٥٨
ـ سالم يفوت، فلسفة العلم المعاصر ومفهومها للواقع، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٦ .

- صلاح قنصوة، فلسفة العلم، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١.
- عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ط ٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩.
- عبد القادر بشتة، أصول الفلسفة والعلم، مجلة كلية الآداب، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد السابع، ١٩٩١.
- عبد الله العمر، اللغة وفلسفة العلم عند د. زكي نجيب محمود، الكتاب التذكاري عن الدكتور زكي نجيب محمود، جامعة الكويت.
- علي حرب، ما يتهافت في الفلسفة ليس فلسفة: بحث في ماهية الفلسفة، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، العدد ٥٧، ١٩٨٩.
- فؤاد زكريا، التفكير العلمي، ط ٣، منشورات ذات السلاسل، الكويت، ١٩٨٩.
- كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، جـ ١، ترجمة ماهر عبد القادر محمد، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٦.
- ماهر عبد القادر محمد، نظرية المعرفة العلمية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥.
- محمد ثابت الفندي، أصول المنطق الرياضي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧.
- محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧.
- محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠.

- محمد عابد الجابري، المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢.
- محمد عابد الجابري، تطور الفكري الرياضي والعقلانية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١.
- محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٧٤.
- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي: في الفلسفة الحديثة، ط ٢، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١.
- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الايديولوجية، ط ٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٦.
- هانز رشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٨.
- ياسين خليل، مقدمة في الفلسفة المعاصرة: دراسات تحليلية للاتجاهات العلمية في فلسفة القرن العشرين، بيروت، ١٩٧٠.

فهرست الموضوعات

فهرست الموضوعات


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET